

P. ALFONSO M. ORLICH Min. Conv.

L'USO DEI BENI

nella morale di San Tommaso

TESI DI DOTTORATO

approvata

dalla Facoltà teologica dell'Università di Friburgo (Svizzera)



Scuola Tipografica Editrice Artigianelli



Monza, 1913



Digitized by the Internet Archive
in 2026

P. ALFONSO M. ORLICH Min. Conv.

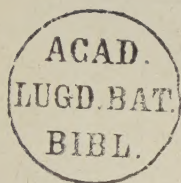
L'USO DEI BENI

nella morale di San Tommaso

TESI DI DOTTORATO

approvata

dalla Facoltà teologica dell'Università di Friburgo (Svizzera)



Scuola Tipografica Editrice Artigianelli

x x

Monza, 1913

ESTRATTO DA "LA SCUOLA CATTOLICA", ANNI XL-XLI

Periodico pubblicato per cura della Pont. Facoltà Teologica di Milano

PREFAZIONE.

La presente operetta non ha pretese di sorta. Essa consiste semplicemente in un modesto lavoro di compilazione e di critica tomista quanto al rapporto mutuo della morale e dell'economia politica sotto il particolare punto di vista dell'uso dei beni.

I beni del mondo materiale entrano a far parte nella cerchia dei beni umani, sono, come a dire, complemento indispensabile della vita dell'uomo. Quindi è necessario che l'uomo li procuri per sè e per gli altri in certo grado e misura. E quest'è l'oggetto dell'Economia politica.

Ma la vita dell'uomo non è puramente materiale. L'uomo ha delle finalità, morali e religiose, da conseguire e alle quali i beni del corpo sono subordinati, servono cioè di puri mezzi strumentali. Ed è questo che si studia di esporre la Scienza morale.

Delle cose materiali messe a sua disposizione, l'uomo deve usarne in vista di adempiere quaggiù quella missione che il suo destino richiede. In qual modo ne debba usare dal lato puramente materiale, gli verrà ancora insegnato dall'Economia politica, che, essendo una disciplina principalmente pratica, ha da far vedere non solo che i beni si hanno da procacciare, consumare, moltiplicare, ecc., ma deve anche additare le regole precise di tale uso. L'uso invece che l'uomo ha da fare delle cose materiali, in quanto quest'è un uso morale, gli verrà dettato dalla scienza morale, che, pure disciplina profondamente pratica, ha per compito di tracciare le regole concrete che guidano le nostre azioni al fine superiore della creatura razionale.

Ora si domanda: Tra i problemi economici e i problemi morali, vi esiste un nesso di relazione e un ordine di subordinazione?

In un momento di fatuo trionfo del materialismo applicato alla sociologia, si parlò esclusivamente dei bisogni materiali e del benessere economico, non curando a soddisfare le aspirazioni superiori del cuore umano che tende elevarsi a qualcosa

di più nobile che non è la materia, e staccando così nettamente la vita economica dalla vita morale. Fu quello un errore fatale da cui pullularono mille altri commessi in tutto l'ordinamento sociale.

Oggi però, anche i più arrabbiati positivisti della sociologia, che parevano fino a ieri inconvertibili, sono, la Dio mercè, in resipiscenza. Oggi gli animi sono orientati verso un sano spiritualismo, che riconosce nell'uomo un composto organico di spirito e di materia, e che si studia di soddisfare ai suoi bisogni etici e materiali, approfondandone tutta l'esplicazione della vita senza nullà trascurare di ciò che lo riguarda. E perciò dovunque si saluta con vera gioia il ripristinato connubio delle scienze economiche con le scienze morali. E perciò ancora le questioni morali incominciano a interessare lo spirito delle giovani generazioni quanto se non più degli stessi problemi economici.

A questo salutare ritorno agli antichi principii cristiani e alla filosofia di San Tommaso — che per noi si confonde con la stessa filosofia cristiana — noi sottoscriviamo con tutto l'ardore di cristiani e di seguaci delle teorie tomiste.

E a rafforzare lo stretto legame che unisce l'Economia politica alla scienza morale, noi ci siamo accinti col presente lavoro, che, almeno dal punto di vista tomista, finora non fu ancora svolto. A questo scopo abbiamo creduto opportuno ritrarre dalle opere del grande Aquinate, tutti quei principii morali che più da vicino illuminano le questioni economiche che agitano gli spiriti contemporanei, apportandovi quelle soluzioni che sono più consone a una sana filosofia.

L'Angelico Dottore voglia benedire dal cielo a questo lavoro sorto dall'amore sacro alla sua dottrina e alla sua persona.

Padova, agosto 1913.

L' AUTORE.

PARTE PRIMA

I presupposti filosofico-teologici.

A chi prende a svolgere un punto particolare di tutto un sistema morale, oltre il compito, comune ad ogni lavoro scientifico, di dichiarare con precisione i termini del quesito, incombe anche quello di ridurre il proprio lavoro alle linee maestre di tutto il sistema.

Quest'è il motivo che ci indusse a preporre al nostro studio due capitoli che ne servissero come di introduzione.

Nel primo capitolo tracciamo i limiti del nostro lavoro, esponendo in pari tempo quei principii economico-morali del dottore Angelico, senza la cognizione dei quali non è possibile comprendere a fondo il problema che ci occupa.

Nel secondo capitolo cerchiamo di coordinare il nostro lavoro alle idee dominanti del sistema morale tomista. E come questo è interamente basato sul sovrano principio del fine, trattiamo precisamente della finalità morale dei beni.

CAPITOLO PRIMO.

Esposizione dei termini del quesito.

I termini che noi dobbiamo svolgere, come appare dal titolo stesso della dissertazione, si riducono a due: *il bene e l'uso*. Ma la nozione dell'uso è intimamente connessa a quella del dominio, senza di cui l'uso si rende affatto incomprensibile. Perciò trattando dell'uso, noi tratteremo insieme anche del dominio. Ma procediamo con ordine.

Il bene. — Il bene, dal lato ontologico, si identifica col l'ente, e l'ente nel suo concetto trascendentale, prima d'ogni divisione per categorie, corrisponde perfettamente alla sostanza.

stessa del bene (1). In questo senso fu detto con acutezza: *bonum et ens convertuntur secundum supposita* (2). In vero, il bene, dice Aristotele (3) e ripete San Tommaso (4), è ciò che tutte le cose desiderano, inchiudendo esso certa virtù attrattiva, una sorte d'appello. Ora, qual è il motivo che fa una cosa desiderabile se non la sua perfezione? Ogni essere non tende verso ciò che, sotto qualunque rapporto, lo possa perfezionare? D'altra parte, la prima perfezione d'una cosa è costituita dalla sua attualità (5), e l'attualità, nel senso più largo della parola, non è altro che l'essere (6). L'essere, in quanto appetibile, ecco adunque il bene.

Diciamo *in quanto appetibile*, e ciò ne dischiude la via per distinguere tra loro i due concetti dell'ente e del bene. Poichè, da ciò che l'ente ed il bene coincidono quanto alla cosa (*secundum rem*), da ciò che ogni essere è buono precisamente in quanto è essere, sarebbe inesatto inferire che i due concetti di ente e di bene s'identificano sotto ogni punto di vista. No, perchè mentre l'essere, nozione analoga e per ciò stesso comune, esprime dei rapporti comuni tra le cose che lo partecipano, senza che esse lo partecipino nella stessa guisa e misura (7): il bene esprime un rapporto particolare dell'essere, in quanto cioè, importa l'idea di relazione a un appetito (8). Questa relazione di con-

(1) Bonum et ens sunt idem secundum rem, I., q. 5, ar. 1; omne ens, in quantum est ens, est bonum, *ibid.*, ar. 3.

(2) I., q. 5, ar. 1; q. 21 de Veritate ar. 1. et 2.

(3) καλὸς ἀπεφύηκεν ταχαῖον, οὗ πάντ' ἐφίεται. *Eth. Nic. I, 1094 a 3.*

(4) I., q. 5, ar. 4; *ibid.* ar. 6; q. 21 de Veritate, ar. 1; C. G. l. 3, c. 16; *Eth.*, I, lect. 1.

(5) Omnis actus perfectio quaedam est, I., q. 5, ar. 3; perfectio alicujus rei est primo quidem secundum quod in suo esse constituitur, *ibid.*, q. 6, ar. 3.

(6) Per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter, *ibid.* q. 5, ar. 1, ad 1. — Notiamo però che quando noi diciamo *essere*, parlando del bene, non intendiamo soltanto l'essere sostanziale, ma anche l'essere che sopravviene alla cosa costituita e la perfeziona, vale a dire, l'essere accidentale. E' quest'ultimo infatti che rende la cosa semplicemente buona, rendendola appetibile. Così l'Angelico dice: id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter, *ibid.* ad 1.

(7) Omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum sed analogicum, *quod est ens*, I., q. 13, ar. 5, ad 1.

(8) Bonum dicit rationem appetibilis, I., q. 5, ar. 1; bonum proprie respicit appetitum, *ibid.* ar. 4, ad 1; bonum aliquid est, secundum quod est appetibile, *ibid.*, q. 6, ar. 1.

venienza all'appetito costituisce la nozione propria del bene, che in ciò è di fatto distinta da quella dell'essere che non importa alcuna relazione (1). La relazione all'appetito costituisce l'essere appetibile, quindi buono.

Dire che un essere è buono in quanto è appetibile, è lo stesso che dire ch'esso è un termine assegnato al movimento dell'appetito (2). Ora un termine di movimento può significare due cose: può esservi questione d'un termine *assoluto* ove il movimento s'arresta; oppure può trattarsi di un termine *relativo* e intermediario per cui bisogna passare prima di giungere al termine ultimo. Nel primo caso noi avremo un bene assoluto, nel secondo un bene relativo (3).

Più ancora. Il termine ultimo o assoluto può essere considerato di due maniere: quanto alla cosa stessa che viene acquistata, una nuova forma, qualità, ecc.; quanto al riposo dell'appetito in ciò che ha conseguito. Ciò che termina l'appetito per l'acquisto d'una nuova forma, qualità, ecc. è il bene *onesto*. Ciò che termina il movimento dell'appetito a titolo di quiete nell'appetibile è il bene *dilettevole*. Ciò infine che non termina il movimento dell'appetito che a titolo d'intermediario è il bene *utile*. Così il bene onesto e il dilettevole entrano nella cerchia del bene assoluto, e il bene relativo è costituito esclusivamente dal bene utile (4).

Per conseguenza, ogni bene, sì assoluto che relativo, ha una bontà oggettiva conferitagli dalla propria entità, perchè ogni ente è buono. Di più, esso ha una bontà ch'io chiamerò soggettiva e che consiste nella convenienza all'appetito, per-

(1) Bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens. I., q. 5, ar. 1.

(2) Bonum est aliquid in quantum est appetibile et terminus motus appetitus, I., q. 5, ar. 6.

(3) Cujus (appetitus) quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporis naturalis. Terminatio autem motus corporis naturalis simpliciter quidem est ad *ultimum*; secundum quid autem ad *medium*, per quod itur ad ultimum, quod terminat motum; et dicitur aliquid terminus motus in quantum aliquam partem motus terminat, *ibid.*

(4) ... in motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur *utile*. Id autem quod appetitur ut ultimum terminans totaliter motum appetitus, sicut quaedam res in quam per se appetitus tendit, vocatur *honestum*, quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus, ut quies in re desiderata, est *dilectabile*, *ibid.*

chè ogni bene è necessariamente appetibile. Queste due bontà prese in fascio costituiscono il *valore* (1) proprio di un bene. La bontà oggettiva è richiesta perchè il bene suppone l'ente e su esso si basa (2). Ma essa sola non basta, che altrimenti maggiore sarebbe il valore di un vivente qualunque di quello d'ogni altro bene puramente materiale, o, per dirla più in concreto con San Tommaso, il valore di un topo di quello di una perla preziosa (3). Quindi tanto la bontà oggettiva che la soggettiva sono richieste al valore di un bene. Notisi che qualunque anche del bene assoluto, per ragione dell'essere, possa dirsi che abbia un valore: il valore propriamente detto, essendo di per sè alcunchè di relativo — denota precisamente, come lo dice l'etimologia *valere*, certa efficacia di procurarci un bene di nostra natura — non conviene adeguatamente che al solo bene utile. Così di Dio, bene assoluto, non si può affatto dire che abbia un valore per l'uomo: esso è al di sopra di ogni valore.

Ma ciò supposto, sorge il quesito: Come giudicare in concreto del valore di un bene, o, in altri termini, ove trovare la misura che decida di cotesto valore (4)?

Secondo noi, tale misura non può essere che il *bisogno* (vero o falso, poco monta), poichè il bisogno ossia la privazione d'un bene cui si è inclinati, fa ch'esso sia più o meno desiderato, quindi più o meno valutato (5).

(1) Quando qui parliamo del valore, non intendiamo che di dare gli elementi essenziali dello stesso, senza avere la pretesa di formulare un'intera teorica tomista del valore. HOHOFF (*die Werthlehre des h. Thomas von Aquino*, nel periodico *Monatschrift für Christliche social Reform* Wien, S. Polten (1893), e più distesamente nell'opera: *Die Bedeutung der marxschen Kapitalkritik*, Paderbon 1908), con qualche testo sparso di San Tommaso, credette poter costruire tutta una teoria moderna sul valore e per giunta in un senso del tutto marxista. Sono esagerazioni!

(2) Unde sequitur omne ens, in quantum hujusmodi, bonum esse, 1., q. 5, ar. 3.

(3) Non enim appetiuntur (res) secundum dignitatem naturae ipsarum, alioquin unus mus, quod est animal sensibile, majoris pretii esset, quam una pretiosa margarita, quae est res inanimata. *Pol. 5, lect. 9.*

(4) L'economista considera il valore in un senso molto ristretto limitandolo alle sole utilità materiali. Il moralista invece gli dà una significazione più lata, mettendolo in contatto coi supremi principi della moralità, da cui dipende.

(5) Rebus pretia imponuntur secundum quod homines indigent eis ad suum usum... Secundum rei veritatem, *indigentia* omnia mensurantur. *ibid.*

Nel bene assoluto tale bisogno è rivelato unicamente dall'appetito. E la ragione di ciò è evidente, poichè il bene assoluto è termine ultimo dell'appetito, e perciò pieno soddisfacimento del bisogno, oltre il quale l'appetito non ha più ragione di esistere (1).

Nel bene relativo il bisogno si palesa parte dell'appetito e parte dal fine, cui il bene utile è ordinato. Imperocchè il bene utile, oltre la convenienza all'appetito, essenziale ad ogni bene, dice pure ordine di convenienza ad un bene a sè superiore, per cui precisamente è desiderato (2). Per conseguenza, la misura prossima del suo valore consisterà nella sua attitudine al fine, nel cui conseguimento consiste appunto il soddisfacimento del bisogno. Dico misura prossima, perchè in ultima analisi, la convenienza al fine dovrà ridursi di certo alla convenienza all'appetito, che manifesta il bisogno del bene fine, e per suo mezzo del bene utile.

Il bisogno però non sempre nè in tutti è lo stesso. È manifesto che dalle diverse disposizioni individuali provenienti o dall'organismo fisico o da influenze puramente esterne, quali l'occupazione, la condizione sociale, il grado di civiltà nazionale, o infine da qualsiasi altra causa, procede naturalmente una gran diversità di bisogni pei singoli individui; così altri sono i bisogni d'un contadino e altri quelli d'uno studioso, altri i bisogni d'un malato e altri quelli d'un uomo sano. Quindi la diversità di appetiti negli individui della stessa specie, e nello stesso individuo in differenti circostanze. In questo senso sta l'assioma: *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.*

Inoltre, il bisogno procede anche dalla relazione ai diversi appetiti. Un bisogno corrisponde all'appetito naturale, un altro al sensitivo, un terzo in fine all'appetito razionale. L'uomo, essendo nello stesso tempo oggetto di natura, soggetto senziente e creatura razionale unisce in sè i tre termini (3). Perciò i suoi bisogni potranno corrispondere a questi tre ordini differenti. Ma come questi tre appetiti non costituiscono varie specie nello stesso soggetto, ma sono virtualità diverse d'un solo essere dinamogenico, l'anima razionale: così i bisogni degli

(1) ... delectabile et honestum habent *rationem finis*, quia utrumque est appetibile propter seipsum, *Ethic. I, lect. 5.*

(2) Utile dicitur aliquid ex hoc quod ordinatur ad finem, *ibid.*

(3) *Quodl. 4, ar. 21.*

altri appetiti vanno retti dall'appetito superiore di cui è proprio cercare il bene specifico dell'uomo.

Quando l'appetito superiore, invece di comandare si lascia guidare dalle tendenze animalesche dirette dall'immaginazione, allora il bisogno non ha limite, poichè la concupiscenza umana ossia l'appetito animale sotto l'impulso dell'immaginazione umana, che rese schiava la ragione, tende in infinito (1).

Soltanto quando l'appetito è governato dalla ragione si ha il vero e proprio bisogno umano da cui dipende il valore degli oggetti. Quando il bisogno eccede le esigenze dell'appetito razionale, abbiamo il *superfluo* (2).

Il bisogno però potrà essere *ad esse* e *ad bene esse*. Quello è un bisogno che richiedesi dalla natura umana in qualunque stato ella si trovi; questo invece dipende dalla perfezione maggiore o minore che l'uomo può raggiungere (3).

Ma parlando dei beni non bisogna perdere di vista che l'uomo vive in società, che è in essa ch'egli abbisogna di beni, in essa che li consuma. Donde ne viene che i beni, oltre al valore individuale, hanno pure un valore sociale, dipendente dai bisogni di tutti i membri della società. Dal bisogno poi procede la stima che si fa di un bene, poichè la stima è un giudizio dell'intelletto sulla bontà e sui vantaggi reali d'una cosa. Ed ecco così la stima comune rappresentare il valore sociale dei beni. In questo senso San Tommaso ha detto

(1) Quia praetermisso hoc studio (vivere secundum virtutem) student (homines) ad vivendum unusquisque secundum suam voluntatem; ideo unusquisque intendit acquirere ea per quae possit suam voluntatem implere; et quia *concupiscentia hominum tendit in infinitum*, ideo in infinitum desiderant ea per quae possint satisfacere suae concupiscentiae, *Pol. 1, lect. 8.* — Dico dirette dall'immaginazione, sotto l'impulso dell'immaginazione, poichè di questa facoltà è proprio non soltanto conservare le impressioni ricevute, ma sì anche comporre e dividere le immagini già avute e crearne di nuove (1., q. 78, ar. 4 et q. 84, ar. 6 ad 2 in fine); e' come questo processo non ha limiti, così l'immaginazione è in alcun modo infinita; e perciò la concupiscenza sotto il suo influsso diventa infinita.

(2) 2. 2, q. 32, ar. 5.

(3) Ad secundum dicendum quod necessitas humanae vitae potest attendi dupliciter: uno modo, secundum quod dicitur necessarium illud sine quo res *nullo modo esse* potest, sicut cibus, est necessarius, animalis; alio modo, secundum quod dicitur necessarium illud sine quo res non potest *convenienter esse*. 2. 2., q. 141, ar. 6, ad 2.

che il giusto prezzo delle cose consiste in *quadam aestimatione* (1).

Dalla divisione trascendentale facendo passaggio alla situazione reale, noi troviamo, secondo la divisione teologica tomista, i beni creati corrispondere a tre categorie differenti: *la natura, la grazia e la gloria* (2).

Dal loro canto i beni di natura, che soltanto sono presi in diretta considerazione nel presente studio, vanno divisi in altre tre classi: *bona animae, bona corporis e bona exteriora* (3).

I beni dell'anima e i beni del corpo sono beni *interiori*, che, per differenza degli esteriori, sono inerenti allo stesso soggetto di cui son beni. Qui vanno annoverati in primo luogo la sostanza stessa dell'anima e del corpo, poi i loro accidenti: facoltà, qualità, abiti, capacità professionali, ecc. Questi ultimi che la scienza sociale moderna appella personali (4), presi insieme costituiscono un'energia: la forza produttrice.

I beni *esteriori* sono costituiti dal complesso delle realtà fuori del soggetto avventi per lui una ragione d'appetibilità. Essi o accedono ai beni spirituali propriamente detti, o sono puramente materiali: tali la fama e l'onore da un lato e le ricchezze dall'altro (5).

I beni esterni e materiali, dei quali soltanto ci occupiamo, essendo da natura ordinati al benessere dell'uomo, non sono appetiti per se stessi, ma per un altro bene superiore, che è quanto dire sono beni puramente utili (6).

Non tutti i beni esterni sono direttamente utili, ma alcuni soltanto, gli altri facendo un servizio indiretto, mediante cioè la produzione di altri beni. Imperocchè la natura non concesse

(1) *Justum pretium rerum non est punctualiter determinandum, sed magis in quadam aestimatione consistit. 2. 2., q. 77, ar. 1, ad 1.*

(2) *De malo, q. 1, ar. 4, ad 13.*

(3) *Bonum autem hominis est triplex: est enim primo quoddam bonum animae, aliud bonum corporis, tertium bonum exterius, scilicet divitiae, 1. 2., q. 84, ar. 4; Cum autem sit triplex bonum hominis, scilicet bonum animae et bonum corporis et bonum exteriorum rerum, 2. 2., q. 73, ar. 3.*

(4) ANTOINE, *Cours d'économie sociale*, p. 296, 297, trois. éd., Paris, 1905.

(5) ... sunt exteriora bona, inter quae fama praeeminet divitiis, eo quod propinquior est spiritualibus bonis, 2. 2., q. 73, ar. 3.

(6) *Quaeruntur enim hujusmodi divitiae ad sustentandam naturam hominis, 1. 2., q. 2, ar. 1: Bona exteriora habent rationem utilium ad finem, 2. 2., q. 118, ar. 1.*

all'uomo, come agli altri animali, tutte le cose belle e preparate, ma in luogo di ciò gli diede la ragione e le forze fisiche, con l'aiuto delle quali egli potesse applicare gli oggetti materiali alla produzione di altri oggetti e così provvedersi il necessario (1). E di qui procede la divisione tra beni di *consumo* e beni di *produzione*. Quello è un bene, che, senza ulteriori modificazioni, è destinato all'uso umano, col quale evidentemente le cose si consumano. Questo è destinato a produrre altri oggetti, ed è o lo stesso oggetto naturale da trasformarsi rendendolo atto ad altre necessità, oppure è la stessa forza produttrice: il lavoro umano, le forze naturali applicate, le forze artificiali o meccaniche. Il bene produttivo costituisce il capitale nel più largo significato della parola (2).

La produzione costituisce le industrie. Nelle industrie è mestieri distinguere l'*ars possessiva* e l'*ars pecuniativa* (3). Quella ha per iscopo di procurare le ricchezze naturali, questa invece procura il bene artificiale per eccellenza, il denaro.

Il bene di consumo può essere d'uso o di *cambio*. D'uso dicesi un bene, che per natura o per volontà è destinato al semplice consumo. Ma se invece di consumarlo io lo scambio con altri oggetti di cui scarseggio, questo bene diventa di puro cambio. Però, avverte bene San Tommaso, l'uso è il fine proprio d'una cosa, p. e. delle vesti per coprirsi, delle vivande per satollarsi, mentre il servire di cambio è comune ad ogni bene (4).

Dallo scambio delle materie utili nasce il commercio, che consiste appunto nel mettere le merci alla portata di chi ne abbisogna (5).

(1) Homo autem institutus est nullo horum (quae insunt animalibus) sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei *ratio* per quam sibi omnia haec *officio manuum* posset praeparare, *De Regim. Princ. l. 1, c. 1.*

(2) ANTOINE *op. cit.*, p. 383.

(3) *Pol. 1, lect. 5.*

(4) Est enim uniuscujusque rei duplex usus... sicut duplex est usus calceamenti: unus quidem proprius, scilicet calceatio; alius communis, scilicet commutatio: *ad hunc enim* usum non factum est calceamentum ut homo commutet ipsum; sed tamen homo sic potest uti calceamento ut commutet ipsum vel pro pane vel pro cibo. *Pol. 1, lect. 7.*

(5) Duo sunt modi quibus alicui civitati potest affluentia rerum suppetere. Unus qui dictus est, propter regionis fertilitatem abunde omnia producentis, quae humanae vitae requirit necessitas. Alius autem *per mercationis usum, ex quo ibidem necessaria vitae ex diversis partibus adducantur*, *De Regim. Princ. l. 1, c. 3.*

Tutti questi beni, di consumo e di produzione, d'uso e di cambio, o sono effetti di natura ovvero sono prodotti dell'ingegno umano, che, mediante l'arte, trasforma la natura. I primi son detti beni *naturali*, gli altri *artificiali* o, con vocabolo più moderno, *culturali*. Bene naturale è quindi quello, che o è dato spontaneamente della natura, ovvero, supposta l'opera dell'uomo, quale condizione per la sua produzione, non subisce alcuna mutazione in se stesso quale da natura è prodotto; tali i frutti d'un campo silvestre, come quelli d'un campo coltivato. Il bene artificiale è quello che è prodotto dall'arte. San Tommaso definisce l'arte: *recta ratio aliquorum operum faciendorum* (1). Ora *factio* è un'operazione che dall'operante passa nell'esterna materia cangiandola di forma (2). Per conseguenza, dovunque vi è la ragione che produce alcuna cosa, servendosi di ciò che già esiste, ma trasformandolo in guisa da renderlo idoneo a soddisfare altri bisogni, noi abbiamo un'arte. L'oggetto materiale trasformato dall'arte è un bene artificiale.

Il bene artificiale corrisponde al bene culturale, poichè l'arte è un fattore di cultura. Per ciò comprenderè va notato che la natura umana è suscettibile di progresso in via di ulteriore perfezione, sì nella cerchia dello spirito come in quello della materia. Lo stato di tale perfezionamento o cultura costituisce la civiltà — *civilitas* — la quale è uno stato di vita sociale, ove la società fornisce all'uomo i mezzi di sussistenza materiale e di perfezionamento spirituale, quale la natura umana richiede nella vita presente: *vivere et bene vivere*. Tale perfezionamento viene realizzato dalle arti liberali (scienze e belle arti) e dalle arti manuali (fabbricazione) (3).

(1) I 2., q. 57, ar. 3.

(2) Alia autem operatio *transiens in exteriorem materiam, quae dicitur factio*.... assumunt materiam exteriorem *ut mutant eam in aliquam formam*. *Eth. I, lect. I.*

(3) Est enim de ratione civitatis quod in ea inveniantur omnia quae sufficiunt ad vitam humanam, sicut contigit esse. Et propter hoc componitur ex pluribus vicis, in quorum uno invenitur *ars fabrilis, in alio ars textoria, et sic de aliis*; unde manifestum est quod civitas est communitas perfecta. Tertio, ostendit ad quid civitas ordinata sit, est nempe primitus facta gratia vivendi, ut scilicet homines sufficienter invenient unde vivere possent, sed ex eis esse provenit quod homines non solum *vivant*, sed quod *bene vivant*, in quantum per leges civitatis ordinatur vita hominum ad virtutes. *Pol. I, lect. I.*

E in questo modo si capisce come l'arte sia un fattore di cultura, perchè trasformando le materie prime le rende atte a soddisfare ai molteplici bisogni della vita umana.

Vi sono però dei beni *puramente artificiali*, che San Tommaso deriva da certi bisogni punto naturali ne dedotti da natura, ma creati unicamente dalla concupiscenza sfrenata, che, traendo alle sue voglie la ragione, sa produrre nell'uomo bisogni d'ogni genere contrari alla stessa natura. I beni ordinati al soddisfacimento di tali bisogni non possono, di certo, appartenere alla cultura, ma sono contraffazione della vera cultura. Tali gli oggetti del lusso propriamente detto.

Questa sorte di beni è opposta, nella morale tomista, sia ai beni naturali che agli artificiali propriamente tali. E così l'Angelico, per distinguere da cotesti i beni veramente culturali, non esiterà di classificare gli ultimi tra gli stessi beni materiali, quasi derivazione della natura (1).

Tra i beni artificiali San Tommaso annovera anche la *moneta*. Io definirei la moneta: *un prodotto artificiale impiegato come misura dei valori, onde agevolare le difficoltà dello scambio*. Dico che la moneta è un prodotto, e ciò vuol dire ch'essa ha già in sè un certo valore, essendo un bene utile naturale (2). Tuttavia è un prodotto artificiale, poichè la moneta in quanto tale, non è da natura, ma dall'arte (3). Essere prodotto e prodotto artificiale è comune alla moneta e agli altri beni artificiali. L'ultima parte della definizione indica caratteristica propria della moneta essere di servire quale misura degli altri valori, di semplificarne le relazioni economiche, servendo qual termine di comparazione d'ogni altra ricchezza (4).

(1) *Naturales quidem divitiae sunt, quibus subvenitur ad defectus naturales tollendos, sicut cibus et potus, vehicula et habitacula et alia hujusmodi. Divitiae artificiales sunt, quibus secundum se, natura non juvatur... Appetitus naturalium divitiarum non est infinitus, quia secundum certam mensuram sufficiunt naturae; sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus, quia deservit concupiscentiae inordinatae, 1 2., q. 2, ar. 2, c. et ad 3.*

(2) *Haec enim (aes, ferrum, argentum, etc.) sunt secundum se utilia, in quantum ex eis fiunt vasa et alia instrumenta. Pol. 1, lect. 7.*

(3) *Denarii non sunt adinventi a natura, sed per quandam experientiam et artem sunt introducti ibid.*

(4) *Denarii sunt inventi pro commutatione rerum necessariarum, ibid; In commutationibus politicis inventa est quaedam communis mensura, scilicet denarius, ad quem sicut ad mensuram omnia commutabilia referuntur et eorum pretium per denarios mensuratur. Eth. 9, lect. 1.*

Finchè la società umana si componeva di semplici borgate, senza vicendevole comunicazione, lo scambio era facile anche in oggetti di natura. Ma quando, per lo sviluppo della società, i viaggi si moltiplicarono e si complicarono le relazioni commerciali, fu sentito il bisogno di sostituire alle cose in natura, molto incommode al trasporto, alcunchè che le equivalesse e in pari tempo fosse di poco peso. A ciò si prestavano molto bene i metalli, che, per la loro preziosità, uguagliavano in poca quantità il valore degli altri oggetti. Donde il denaro, che da principio non venne coniato; ma solo più tardi, onde liberare gli uomini dall'incomodo di misurare, fu coniato, cioè gli fu impresso un carattere che certificasse del suo peso (1).

Quindi il denaro, secondo l'Angelico, fu trovato al solo scopo di facilitare lo scambio delle cose necessarie, e soltanto in questo senso esso è un bene di cultura. Da questo San Tommaso avrà cura di distinguere il denaro divenuto strumento a soddisfare smoderate passioni, come nell'avarizia, che perciò è un bene puramente artificiale.

L'uso del denaro quindi, benchè importantissimo, è limitato a servire, come fu giustamente detto, di veicolo delle altre ricchezze. Esso non soddisfa direttamente ai bisogni naturali. Benchè per un privato sia molto comodo possedere gran quantità di denaro, ciò per lo Stato si rende affatto inutile, quando la quantità ch'egli possiede sorpassa i suoi bisogni: il denaro allora svilisce di prezzo (2). San Tommaso

(1) Cum enim auxilium hominum ad invicem per commutationem esset factum magis peregrinum, quia scilicet homines non solum ad propinquos, sed etiam ad remotos coeperunt uti commutatione, adducendo ad se ea quibus indigebant et mittendo illis ea in quibus ipsi abundabant: propter istam necessitatem inventus est usus denariorum, eo quod non poterant de facili portari ea quae sunt necessaria secundum naturam ad remotas terras.... Et ideo ad huiusmodi commutationes in remotis faciendas, quod aliqui sibi invicem darent et acciperent, quod de facili et expedite portari posset et tamen de se haberet aliquam utilitatem; et huiusmodi sunt metalla... Haec enim sunt secundum se utilia.... et tamen de facili portari possunt ad remotum locum, quia modicum de istis, propter eorum raritatem, valebat multum de aliis.... Primo fuit determinatum metallum solo pondere et magnitudine...; sed postea, ut homines liberarentur a necessitate mensurandi vel ponderandi, impresserunt aliquem characterem, qui ponitur in signum quod metallum sit tantae quantitatis. *Pol. 1, lect. 7.*

(2) BRANTS (VICTOR), *Les grandes lignes de l'économie politique*, vol. 2, p. 32, 5 éd. Louvain 1908.

a questo punto ricorda la favola del re Mida, che trasformava in oro tutto quanto toccava, non esclusi i suoi stessi alimenti, e intanto moriva di fame (1).

Il denaro, i beni naturali e quelli culturali, i beni di consumo e i beni di produzione, i beni d'uso e i beni di cambio formano la *ricchezza* (*divitiae*) (2). Cosicchè parlare dell'uso dei beni, nel senso che noi prendiamo a farlo, equivale a parlare dell'uso della ricchezza. E' ben vero che il vocabolo *divitiae* ha un significato abbastanza lato nel linguaggio tomista, e viene impiegato sì per designare l'abbondanza dei beni esterni, sì per indicare i beni puramente artificiali, sì infine per denotare i beni naturali e culturali; ma, di regola, esso s'usa sempre a significare i beni esterni e materiali, che formano l'oggetto proprio delle nostre ricerche (3).

Il dominio e l'uso. — Il dominio in genere potrebbe giustamente definirsi: *potestas agendi in ordine ad finem*. Il vocabolo *potestas* esprime tre cose: 1. Certa virtù (potentia activa) nel soggetto dominante, e ciò è, a quanto pare, la quiddità formale del dominio; per il che San Tommaso dirà che il nome *dominus* (di chi ha dominio) *nomen est potestatis* (4), e per potestà egli intende sempre la potenza attiva o virtù (5). Il dominio quindi non è la capacità (potentia pas-

(1)sed multoties potest contingere quod homo abundans in denariis eget cibo et moriatur fame, sicut dicitur fabulose de quodam Mida nomine, quod propter hoc quod habebat insatiabile desiderium pecuniae, petiit a Deo et impetravit quod omnia quae sibi exhiberentur fierent aurea; et sic peribat fame habens multitudinem in omnibus cibi sibi appositis conversis in aurum; ergo denarii non sunt verae divitiae. *Pol. 1, lect. 7.*

(2) *Ricchezza* nel senso tecnico della parola, che non è sinonimo della stessa usata dal volgo nel senso di *opulenza*. Ogni cosa utile, nel senso tecnico, è ricchezza.

(3) Quanto agli altri vocaboli coi quali si usano significare i beni materiali, gioverà notare: il vocabolo *bona temporalia* abbraccia tutti i beni del mondo sensibile, "secundum quod omnis creatura visibilis subjacet temporis vel secundum suum esse, vel secundum suam naturam" (1., q. 64, ar. 1). *Bona exteriora* sono i beni per antitesi agli interiori, quindi questo nome si estende benissimo all'onore e alla fama: "exteriora bona, inter quae praeeminet fama" (2, 2., q. 73, ar. 3). *Bona fortunae*, sono detti tutti i beni temporali ed esterni in quanto piuttosto che essere in potere dell'uomo soggiacciono all'arbitrio della sorte (*C. G. l. 3, c. 30*).

(4) *Q. disp. de Potentia, q. 7, ar. 10, ad 4.*

(5) Per citare un esempio, quando San Tommaso parla della virtù di Cristo sui sacramenti la nomina *potestas* e non *potentia*, 3., q. 64 tota.

siva), come neppure è l'atto, ma alcunchè d'intermedio tra la potenza e l'atto, il che è proprio della virtù. 2. Una virtù *d'ordine morale*, perchè nell'etica dell'Angelico, ciò che non è lecito non è neppur possibile, vale a dire, moralmente possibile (1). Con ciò viene esclusa la mera possibilità fisica, la forza, con la quale il dominio entra spesso in conflitto. 3. Un ordine *reale* di chi domina alla cosa dominata; il che S. Tommaso assegna quale conseguenza della virtù dell'agente (2).

Agendi. Questo vocabolo deve andar preso nel più ampio significato di fare, omettere, esigere, ecc. e comprende l'atto in genere senza alcuna differenza tra l'atto esteriore e interiore.

In ordine ad finem. Ciò significa che il dominio non è circa il fine, il quale domina piuttosto che essere dominato, ma circa i mezzi che soli sono in ordine al fine (3).

Il dominio in quanto dalla potestà passa all'atto prende l'appellativo di *uso*. L'uso infatti non è che l'applicazione d'una data cosa alla sua operazione (4). Ora non è possibile applicare all'operazione se nell'agente non vi è la virtù di farlo. L'uso quindi suppone il dominio di cui è l'attuazione concreta. Perciò il dominio, che è atto primo, mediante l'uso, diviene atto secondo, la potestà attuata, il dominio acquistato ed esercitato; *in actu exercito*.

Da ciò consegue un principio fondamentale per la nostra tesi, e cioè, che il dominio è destinato di natura sua al buon uso, che quindi l'uso è lo scopo del dominio, e non viceversa: nella stessa guisa che la potenza è per l'operazione e non l'operazione per la potenza.

Inoltre, dal sin qui detto risulta, che sì il dominio che l'uso hanno quale oggetto proprio i mezzi conducenti al fine

(1) Non intelligitur aliquid posse facere quod non licite facere potest, 2, 2, q. 187, ar. 3.

(2) Hoc nomen dominus, tria in suo intellectu includit, scilicet potentiam coercendi subditos, et ordinem ad subditos qui *consequitur talem potestatem*, et terminationem ordinis subditorum ad dominum. *Q. disp. de Potentia q. 1, ar. 10, ad 4.*

(3) Sumus domini... in quantum possumus hoc vel illud eligere; electio autem *non est de fine sed de his quae sunt ad finem*. 1 q. 82, ar. 1 ad 3.

(4) Respondeo dicendum quod usus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem, 1. 2., q. 16, ar. 1; *uti est applicare aliquod principium actionis ad actionem*, sicut consentire est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum, *ibid.* ar. 2, c.

e non il fine in se stesso. Ora, è principio tomista che *ea quae sunt ad finem ex fine bonitatem accipiant* (1). Dunque la bontà o legittimità del dominio e dell'uso dipende del tutto dal fine; perciò il loro *principio formale è la finalità*. Quale sia questa finalità per rispetto al problema che trattiamo, determineremo nel seguente capitolo.

L'oggetto del dominio e dell'uso sono anzitutto i beni personali o interni; in questo modo S. Tommaso insegna che l'uomo ha il dominio sui propri atti (2). In seconda linea vengono i beni esterni, di cui abbiamo più innanzi precisata la natura. E' di quest'ultimi che ci occupiamo.

Il dominio e l'uso può esercitarsi sul bene, quanto alla produzione e quanto al consumo. Così parlando dell'uso, noi vi comprendiamo anche la produzione.

Il soggetto del dominio sui beni esterni *in genere* è un ente intellettuale, pel semplice motivo che il dominio e l'uso sono diretti ad un fine che lo stesso agente propone a se stesso, e per proporsi il fine occorre la cognizione intellettuale, la quale sola apprende perfettamente il fine e ne proporziona i mezzi; al che, evidentemente, si richiede la potenza intellettuale, quindi l'essere intellettuale. *In ispecie*, il dominio si subietta in Dio e nell'uomo.

A Dio, insegna l'Angelico, spetta il dominio intero, perfetto, senza limiti su ogni cosa; Egli ne è l'assoluto signore (3), essendo che il suo dominio si estende all'essere medesimo delle cose, alla loro *natura* (4), come piace dire al Santo Dottore.

Imperocchè, Dio è la pienezza stessa dell'essere, vale a dire, l'essere assoluto, l'essere per essenza; ogni cosa, fuori di Lui, non è che una particella dell'essere, un essere limitato, un essere partecipato. Ora, la virtù è sempre proporzionata

(1) *C. g. l. I, c. 133.*

(2) *I. 2, q. 1, ar. 1 et 2; q. 6, ar. 2; q. 15, ar. 2.*

(3) Ad quintum dicendum, quod cum ea ratione referatur Deus ad creaturam, qua creatura refertur ad ipsum, cum relatio subiectionis realiter sit in creatura; sequitur quod Deus, non secundum rationem tantum, sed *realiter sit Dominus*. Eo enim modo dicitur dominus, quo creatura ei subiecta est. *I q. 13, ar. 7 ad 5.*

(4) Respondeo dicendum, quod res exterior potest dupliciter considerari: uno modo quantum ad eius *naturam*, quae non subiacet humanae potestati, sed solum divinae, cui omnia ad nutum obediunt *2. 2., q. 66, ar. 1.*

all'essere, come l'effetto è proporzionato alla causa. Ma Dio ogni cosa produsse e quanto all'essere e quanto alla natura della cosa e quanto all'attività della stessa, ogni cosa conserva ed ogni cosa conduce al fine. Dunque il dominio di Dio si estende a tutto ciò che havvi nell'essere, al principio medesimo, alla sua stessa natura. Egli adunque è l'assoluto signore di tutto.

Ma Dio coordinò le cose tra loro, ne fece un tutto armonico colla subordinazione meravigliosa del meno perfetto al più perfetto (1), onde le creature visibili servissero di vicendevole aiuto nell'attuazione dei disegni divini. Ora, l'uomo è all'apice della creazione, a lui Dio assoggettò tutto il mondo visibile (2), gli diede la ragione e la volontà, con le quali egli potesse *usare* delle cose esterne a proprio vantaggio, al proprio perfezionamento (3).

In conseguenza, all'uomo spetta il dominio sul mondo corporeo. Ma è un dominio che si limita all'uso delle cose, che non entra nella loro essenza, non si estende alla loro natura. Ed ecco perciò il dominio umano, che è secondario, subordinato a quello divino, che è principale (4), perchè Dio possiede la natura stessa delle cose, mentre l'uomo si limita al loro uso (5).

Il dominio sui beni esterni, concesso all'uomo direttamente da Dio (6), è pel buon uso delle cose, per provvedere ai bi-

(1) Semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora, 2 2., q. 66, ar. 1; Ea quae sunt imperfecta ordinantur ad perfecta sicut ad finem, de Potentia, q. 5, ar. 9, Per la subordinazione di tutto il mondo sensibile alla creatura razionale, leggesi il bel capo 22 nella *Summa C. Gentiles*, l. 3. troppo lungo per essere qui riportato.

(2) Hoc autem naturale dominium super coeteras creaturas, qui competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione, Gen. 1, 26, ubi dicitur: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et praesit piscibus maris, etc.*, 2 2., q. 66, ar. 1; et de homine in Psalmis (8, 8) dicitur ad Deum directo sermone: *Omnia subiecisti sub pedibus ejus*, C. G. l. 3, c. 22.

(3) Quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis, 2 2., q. 66, ar. 1.

(4) Ad primum dicendum, quod Deus habet principale dominium omnium rerum, *ibid.* ad 1.

(5) Res exterior potest dupliciter considerari: uno modo quantum ad ejus naturam, quae non subiacet humanae potestati, sed solum divinae, cui omnia ad nutum obediunt; alio modo quantum ad usum ipsius rei; et sic habet homo naturale dominium rerum exteriorum, *ibid.* c.

(6) Et ipse (Deus) secundum suam providentiam ordinavit quasdam res ad corporalem hominis sustentationem, *ibid.* ad 1.

sogni di tutta l'umanità. Se l'umanità quindi, potesse ottenere il suo scopo nell'uso dei beni, senza l'attribuzione all'individuo d'una parte della ricchezza, non vi sarebbe che il dominio dell'umanità presa collettivamente. Ma se ciò può sembrare vero assolutamente parlando, astraeado dalle condizioni in cui versa l'umanità, formandosi un'idea astratta dell'uomo quale dovrebbe essere e non qual'è di fatto, diventa un grossolano paradosso quando si abbia la chiara visione del fatto, della realtà vivente, delle miserie insomma e dei difetti cui va soggetta questa povera umanità. Ragioni di ordine sociale esigono la proprietà privata, vale a dire il dominio particolare ed esclusivo dell'individuo sui beni di cui deve servirsi (1). L'uso però ch'egli ne fa deve essere come se quei beni appartenessero a tutti e non a lui solo. Egli ha dei diritti incontestabili sulle cose, egli ha la *facultas procurandi et dispensandi* nell'ordine sociale. Ma quanto all'uso dei beni, il proprietario non deve ritenere le cose come proprie, ma come comuni, in guisa ch'egli faccia partecipare anche gli altri delle loro utilità, quando ciò occorra: quest'è la comunicazione dei vantaggi naturali dell'appropriazione. Il dominio privato conferisce dei diritti; ma a questi diritti son legati dei doveri individuali e sociali gravissimi, per ordine all'uso della ricchezza. Mettere in piena luce questi doveri, è lo scopo del presente lavoro.

(1) Ecco le ragioni per cui San Tommaso dice essere necessaria la proprietà privata: Primo quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit, quam id quod est commune omnium vel multorum; quia unusquisque laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudo ministro-rum. Alio modo, quia ordinatius res humanae tractantur, si singulis im-mineat propria cura alicujus rei procurandae; esset autem confusio si qui-libet indistincte quaelibet procuraret. Tertio, quia per hoc magis pacifi-cus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est; unde videmus inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentius jurgia oriuntur, 2 2., q. 66, ar. 2. — Questi argomenti li vidi sviluppati assai chiaramente presso WALTER (Franz) *Das Eigenthum nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin und des Socialismus*, Freiburg in Breisgau 1895, p. 18-22; così pure nello studio del P. SCHWALM, *La propriété d'après la philosophie de Saint Thomas*, *Revue Thomiste*, 1895, p. 285, ss. e 634, ss.; cf. pure il bel libro del DEPLOIGE, *La théorie Thomiste de la propriété*. Louvain 1895.

CAPITOLO SECONDO.

La finalità morale dei beni.

La tesi che domina la morale di San Tommaso è appunto quella della *finalità*. Egli la pone, quale questione preliminare, al principio della *prima secundae*, dove il Santo Dottore s'accinge allo studio di ciò, che, con frase filosoficamente profonda, egli chiama, *motus creaturae rationalis in Deum*.

Tutto procede da Dio e tutto in Dio, quasi a proprio centro, ritorna (1), ecco la formola riassuntiva, l'intero sistema filosofico del grande Aquinate.

Dio è il fine supremo d'ogni cosa. Ma, mentre gli esseri privi di ragione tendono al loro fine per naturale impulso, l'uomo, creatura razionale, vi tende per propria determinazione. E' per ciò ch'egli fu creato libero e gli fu concesso il dominio di tutto il mondo visibile, onde di tutto si servisse per conseguire la sua meta finale, per giungere a quella beatitudine che è l'anelito supremo del suo cuore, a Dio (2).

Questo principio, sì facile a esprimere ma sì difficile a essere pienamente compreso, ci mette in grado di stabilire il posto che i beni terreni occupano nella vita umana.

Il materialismo ripone la suprema felicità umana nei beni temporali. Il socialismo, essenzialmente materialistico, non scorre altro ideale per l'umanità che sorpassi questo piccolo mondo: per lui tutto si restringe alla terra, e nei beni di terra l'uomo trova il supremo contento. Conseguente al suo principio, il socialismo nega la proprietà privata, che mette l'ineguaglianza tra gli uomini e l'impossibilità per la maggior parte di essi di godere a sazietà dei beni presenti.

Gli Apostolici, dei quali parlano parecchi tra i Padri (3),

(1) (Deus) est principium rerum et finis earum, *I.*, *q.* 2, *prol.*

(2) Illa ergo quae rationem habent seipsa movent ad finem quia habent dominium suorum actuum, per liberum arbitrium quod est facultas voluntatis et rationis; illa vero quae ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non a seipsis cum non cognoscant rationem finis, *I.* 2., *q.* 1, *ar.* 2 c.

(3) Cito tra gli altri EPIFANIO, *Haeres.* 61, *P. G.* t. 41, col 1040, AGOSTINO, *Haer.* 40, *P. L.* t. 42 — SAN TOMMASO nella 2. 2., *q.* 66, *ar.* 2, si riferisce a Sant' Agostino: Sed contra est quod Augustinus dicit: Apostolici dicuntur qui se hoc nomine arrogantissime vocaverunt, eo quod

trascorsero all'altro eccesso, e, misconoscendo le realtà della vita, dissero inutili e dispregevoli i beni temporali. Tale fu pure il giudizio dei Beguardi ed altri eretici del secolo duodecimo (1).

Tra queste due tendenze estreme, San Tommaso seppe tenere la via di mezzo.

Dalla dottrina di un'altra vita, quale ultimo fine dell'uomo, egli deduce logicamente la necessità per l'uomo di operare in tutti i suoi atti in vista di questo fine: la legge sovrana del fine presiede a tutte le relazioni dell'uomo con gli altri esseri (2).

Ciò premesso, ecco la dottrina dell'Angelico quanto ai rapporti dell'uomo verso i beni materiali.

Contro i pseudo-mistici egli dichiara la ricchezza un *bene umano*, anzi la dice un bene necessario all'uomo. Ecco come ragiona in proposito appoggiandosi sulla dottrina dello Stagirita.

Dagli insegnamenti del fine ne segue che la presente vita è una preparazione e quasi preambolo alla felicità piena ed immortale della vita futura (3). Questa preparazione egli la fa consistere nel vivere secondo virtù, il che significa vivere conformemente alla dignità d'una creatura spirituale, che ha un destino da attuare sorpassante la vita presente.

Ora, per vivere virtuosamente è necessaria certa copia di beni temporali, non quasi essi costituiscano la vita virtuosa, ma in quanto sono mezzi, istrumenti a praticare la virtù (4). Diffatti per menare una vita virtuosamente buona, si richiede il buon funzionamento delle facoltà spirituali e corporali simultaneamente, perchè l'uomo non è puro spirito, ma un misto

in suam communionem non acciperent utentes conjugibus et res proprias possidentes.

(1) Presso BRANTS, *Les Théories économiques aux XIII. et XIV. siècles*, Louvain 1895, p. 270, ss.

(2) Respondeo dicendum quod necesse est quod omnia quae homo appetit, appetat propter ultimum finem, 1. 2., q. 1, ar. 6.

(3) Sicut autem ad vitam quam in coelo speramus beatam, ordinatur, sicut ad finem, vita qua hic homines bene vivunt, ita... De Regim. Princ. l. 1, c. 15.

(4) Temporalia bona licet desiderare, non quidem principaliter, ut in eis finem constituamus, sed sicut quaedam adminicula, quibus adjuvamus ad tendendum in beatitudinem, in quantum scilicet per ea vita corporalis sustentatur et in quantum nobis organice deserviunt ad actus virtutum, ut etiam Philosophus dicit, 2. 2., q. 83, ar. 6.

di spirito e materia, d'anima e corpo. Ora, le facoltà corporali, e, per l'intimo legame che le stringe tra loro, anche le spirituali, cessano dal funzionare regolarmente quando manchi loro quel benessere fisico, quell'energia che ricevono dall'uso e sfruttamento dei beni esterni, ne più ne meno d'una macchina cui si sottragga il necessario alimento. Dunque una certa abbondanza di beni temporali è necessaria alla pratica della vita morale. Quindi i beni temporali sono beni, essendo da natura ordinati a sopperire ai bisogni corporali dell'uomo senza il soddisfacimento dei quali egli non potrà attendere ai doveri impostigli dall'ordine verso il fine supremo (1).

Contro le teorie materialiste, che insegnano essere i beni terreni fine a sè, quindi la beatitudine dell'uomo esser riposta nel godimento di essi, San Tommaso stabilisce il principio: i beni terreni non sono fine, ma mezzi al fine.

Non sono fine. Perchè le ricchezze sono appetibili in quanto giovano alla sustentazione corporale o a qualcosa di simile, quindi *propter aliud* (2); la beatitudine, essendo il bene sommo (3), è appetibile *propter se* e non *propter aliud*. Le ricchezze causano molte inquietudini in chi le possiede (4), quindi non sono un bene perfetto; l'ultimo fine o la beatitudine invece è necessariamente un bene perfetto (5), cui nessun male può andar congiunto. Le ricchezze non valgono a tutto, p. e. non valgono a donare la sapienza, a conferire la sanità, perciò non sono beni per sè sufficienti; la beatitudine è per sè un bene

(1) *Exteriores divitiae sunt necessariae ad bonum virtutis, quum per eas sustentamus corpus et aliis subveniamus. Oportet autem quod ea quae sunt ad finem ex fine bonitatem accipiant. Necesse est ergo quod exteriores divitiae sint aliquod bonum hominis, non tamen principale, sed secundarium, C. G. l. 1, c. 133.*

(2) Non enim appetuntur divitiae nisi *propter aliud*; per se enim nihil boni inferunt, sed solum utimur eis vel ad corporis sustentationem vel ad aliquid huiusmodi. Quod autem est summum *est propter se* desideratum, et non propter aliud. Non sunt igitur divitiae summum hominis bonum, *C. g. l. 3, c. 30.*

(3) *1. 2., q. 3, ar. 1 ad 2,*

(4) Quorum primum est *sollicitudo* quam secum divitiae afferunt; unde Dominus dicit: quod autem seminatum est in spinis, hic est qui verbum Dei audit, et sollicitudo saeculi istius et fallacia divitiarum suffocat verbum, *2. 2., q. 118, ar. 7.*

(5) Beatitudo enim est bonum *perfectum*, quod totaliter quietat appetitum, *1. 2., q. 2, ar. 8.*

sufficientissimo (1), cui nessun altro bene può mancare. Le ricchezze non saziano l'appetito, che anzi lo aguzzano maggiormente (2); la beatitudine per contro, è un bene pienamente saziativo dell'appetito (3), cui nulla lascia bramare. Per conseguenza, le ricchezze o i beni esterni non sono l'oggetto della beatitudine dell'uomo, non sono fine.

Sono mezzi al fine. Perchè sono una parte, benchè secondaria del bene umano (4). Perchè l'uomo ne abbisogna all'esercizio della vita buona, all'adempimento dei doveri che il suo eccelso destino gli impone; perchè è mediante i beni esterni ch'ei può nutrirsi e provvedere ai bisogni dell'esistenza (5).

Perciò la misura dei beni materiali, come d'ogni altro bene utile, è la proporzione al fine. E' d'uopo che da mezzi essi non diventino fine, assorbendo l'attività umana a scapito del vero fine. Quando ciò avviene la ricchezza diventa dannosa all'uomo. Poichè cambiare il mezzo in fine è un'inversione dell'ordine naturale, e invertire l'ordine della natura è sempre male.

L'uomo è il fine dei beni, e non viceversa (6). I beni devono aiutare l'uomo a vivere secondo virtù. Perciò la ricerca della ricchezza non dovrà degenerare in indefinito (in infinitum), facendo fine a se stessa.

Con ciò non è condannato il lavoro, la cura, la previdenza e, fino a un certo punto, anche gli sforzi d'ascendere ad uno stato

(1) Quia cum de ratione beatitudinis sit quod sit per se sufficiens, necesse est quod beatitudine adepta, nullum bonum necessarium homini desit; adeptis autem singulis praemissorum (divitiae, honores, fama et potestas) possunt adhuc multa bona hominis necessaria deesse, puta sapientia, sanitas corporis, et hujusmodi, I. 2., q. 2, ar. 4.

(2) Ex avaritia oritur *inquietudo*, in quantum ingerit homini sollicitudo et curas superfluas; avarus enim non implebitur pecunia, ut dicitur Eccl. (5, 9), 2. 2., q. 117, ar. 2.

(3) I. 2., q. 2, ar. 8.

(4) Respondeo dicendum, quod ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, *requiruntur exteriora bona* non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi *instrumentaliter* deservientia beatitudini, quae consistit in operatione virtutis, I. 2., q. 4, ar. 7.

(5) *Bonum autem hominis est triplex*: est enim primo quoddam bonum animae... aliud bonum corporis... tertium bonum est exterius, scilicet *divitiae*, I. 2., q. 84, ar. 4.

(6) Quaeruntur enim hujusmodi divitiae ad sustentandam naturam hominis; et ideo non possunt esse ultimus finis, sed magis *ordinantur ad hominem sicut ad finem*, I. 2., q. 2, ar. 1; de Regim. Princ. l. 1, c. 15.

superiore di prosperità materiale, qualora ciò non pregiudichi al fine ultimo e alla legge morale. E' proibita invece severamente la ricerca della ricchezza come tale, la ricchezza per se stessa, la produzione per la produzione, lo spirito di mammona flagellato spietatamente dal Salvatore. Ciò manifestamente darebbe di cozzo ai principii del fine, cui la ricchezza deve andar sottoposta. Essa certamente è un bene umano, ma a titolo di essere subordinata alla regola di vivere secondo virtù. Ogni qualvolta la ricchezza o la produzione di essa viene a danneggiare la personalità umana, sia nell'ordine fisico che in quello morale, essa diventa moralmente cattiva ed illecita.

Epilogando: i beni materiali sono buoni per l'uomo, sono complemento indispensabile del bene umano, ma sempre in subordinazione al fine ultimo cui devono servire di mezzo.

E quanto diciamo dell'individuo, va detto pure della società. Non vi ha differenza, insegna San Tommaso, tra il fine individuale e il fine sociale (1). Il fine dell'uomo è vivere secondo virtù; e tale è pure il fine della società. Imperocchè gli uomini si collegano in società per menare una vita buona, che non potrebbero ottenere se ciascuno vivesse separato. Ora la vita buona è vivere secondo virtù. Dunque il fine della società è la vita virtuosa (2).

Ma la vita virtuosa nell'individuo non è fine a se stessa, ma è ordinata ad un bene fuori dell'uomo, all'eterna beatitudine, che consiste nel godersi Dio (3).

Così pure il fine della società non è la vita buona per se stessa, ma mediante la vita buona pervenire all'eterna beatitudine (4).

(1) *Idem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis et unius, De Regim. Princ. l. 1. c. 14.*

(2) *Videtur autem ultimus finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur simul ut bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis, De Regim. Princ. l. 1, c. 14.*

(3) *Sed est quoddam bonum extraneum homini quamdiu moraliter vivit, scilicet ultima beatitudo, quae in fruitione Dei expectatur post mortem ibid.*

(4) *Non est ergo ultimus finis congregatae multitudinis vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divi- nam. ibid.*

Il fine prossimo della società è dunque, procurare la vita virtuosa. Ciò fa la società mediante il bene comune, vale a dire il bene di tutti gli individui in genere, in quanto membri della società, e per ridondanza di ciascun individuo in ispecie (1).

Ora alla vita buona di ciascun uomo sono richieste due cose, una principale e l'altra secondaria. La principale, è vivere secondo virtù, la vita virtuosa. La secondaria avere quella sufficienza di beni, l'uso dei quali è necessario per operare virtuosamente (2).

Dunque nella società, in cui si deve vivere virtuosamente, è necessaria certa copia di beni materiali all'esercizio della virtù, della vita buona, morale, intellettuale e religiosa (3).

L'uomo abbisogna delle ricchezze per provvedere alle proprie necessità; come non è in suo potere rinunciare alla vita, così non è in suo potere rinunciare ai mezzi della stessa.

In una società ben costituita è necessaria certa copia di beni, onde i membri della stessa vivano secondo virtù.

(1) Ecco in qual modo, secondo l'Angelico, si hanno tra loro nella società il bene particolare e quello comune. Egli insegna che l'uomo entra in società per provvedere ai propri bisogni: *Sciendum est autem quod quia homo naturaliter est animal sociale et politicum, utpote qui indiget ad suam vitam, multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest: consequens est quod homo naturaliter sit pars alicujus multitudinis per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum (Eth. 1, lect. 1).* Laonde la società, in questo caso, è concepita dall'individuo come mezzo, come fine intermediario (*finis quo*) per le sue mire individualistiche. Ma questi stessi interessi particolari non costituiscono il solo bene che l'uomo trovi nella società. E' in essa ancora che l'uomo riceve certo perfezionamento quanto alla stessa natura specifica, l'uomo essendo essenzialmente un animale sociale. Dunque la società è un bene *in se*, un bene appetibile dall'uomo indipendentemente dal suo interesse privato. E come il bene specifico prepondera sempre su quello individuale (*1, q. 50, ar. 4, ad 3*), così il bene specifico è il bene proprio della società: *societas nihil aliud esse videtur quam ordinatio hominum ad aliquid unum communiter agendum. Contra imp. Dei cultum ac relig. c. 3.*

(2) Ad bonam vitam unius hominis duo requiruntur: unum *principale*, quod est operatio secundum virtutem..., aliud vero *secundarium* et quasi instrumentale, scilicet corporalium bonorum sufficientia, quarum usus est necessarius ad actum virtutis. *De Regim. Princ. l. 1, c. 15; Eth. 5, lect. 2.*

(3) Tertio requiritur ut per regentis industriam, necessariorum *ad bene vivendum adsit sufficiens copia. De Regim. Princ. l. 1, c. 15.*

I beni esterni sono quindi un mezzo per realizzare il fine dell'individuo e della società. La *ricchezza dominata dalla legge morale*, ecco il sovrano principio sociale dell'etica tomista.

Dio concesse all'uomo i beni esterni onde ne usasse a proprio vantaggio. Ragioni d'ordine sociale ne motivano l'appropriazione individuale. L'umanità fatta depositaria e usufruttuaria della ricchezza, ha dei doveri speciali nell'uso della stessa? Sì, certo; e tali doveri procedono logicamente dalla subordinazione della ricchezza a un fine superiore.

L'uomo tende ad un fine, per conseguire il quale deve adempiere qui in terra il compito affidatogli dalla Provvidenza. Per adempiere tale compito egli abbisogna dei beni materiali.

Ne abbisogna per se stesso. Dio nel concedere all'uomo il dominio sul creato, ne assegna il motivo con le parole: *ut sint vobis in escam* (1): il cibo, il primo e il più pressante dei bisogni naturali, figura qui per tutte le necessità della vita. L'uomo quindi usa dei beni per ordine a se stesso.

Ma l'uomo è essenzialmente un animale sociale. L'uso della ricchezza quindi, importa delle relazioni particolari con quelli che ne circondano, con la società di cui facciamo parte. Se ragioni d'ordine sociale esigono la proprietà privata, ciò è propriamente pel buon uso dei beni; per conseguenza, anche se la proprietà è privata, l'uso è necessariamente comune, che è quanto dire, deve avere speciali riguardi verso la società.

Lo stesso principio del fine, prestabilito all'uomo dall'eterna Sapienza, colloca l'uomo, anche quanto ai beni materiali, nella più intima relazione con Dio, principio e termine d'ogni cosa (2). Speciali adunque legami intercedono tra l'uomo e Dio quanto all'uso della ricchezza.

Quali sono i principî morali che regolano i rapporti dell'uomo nell'uso dei beni, per ordine a se stesso, per ordine alla società e per ordine a Dio?

Ecco il problema, cui, sempre fedeli al pensiero dell'Aquinate, tenteremo di dare un'adequata risposta.

(1) *Gen. I, 29.*

(2) *Omnia quae homo habet recognoscat a Deo tanquam a primo principio et ordinet in Deum tanquam in ultimum finem I. 2., q. 102, ar. 3.*

PARTE SECONDA

CAPITOLO PRIMO.

L'uso dei beni per ordine all'individuo.

I beni esterni, noi abbiamo detto, hanno l'uomo qual loro fine, vale a dire, sono da natura ordinati a soddisfare ai bisogni, alle necessità della vita umana. La necessità della vita umana, ne avverte S. Tommaso (1), è di doppio genere: 1° *ad esse*, e concerne quei bisogni, senza il soddisfacimento dei quali l'uomo non può affatto sussistere; 2° *ad bene esse*, e allora vi è questione di certi bisogni relativi che crescono o diminuiscono a misura della perfezione raggiunta dall'individuo e dalla società. I beni richiesti a sopperire a queste seconde necessità, sono beni di convenienza o di cultura. Benchè sia impossibile tracciare i limiti, ove termini la necessità assoluta e dove incominci la relativa, e, per conseguenza, quando un bene sia propriamente necessario e quando non lo sia, tuttavia, non essendo gli stessi i principii morali che regolano l'uso dei beni per rapporto ai differenti bisogni, noi ne tratteremo separatamente in quel grado che ci sarà possibile.

§ I. *I principii dell'uso dei beni pel necessario alla vita.*

L'uomo non può rinunciare alla propria esistenza. Dio, supremo datore di ogni cosa, gli diede l'essere e la vita, onde con tutte le sue forze egli contribuisse a promuovere la

(1) Ad secundum dicendum, quod necessitas humanae vitae potest attendi dupliciter: uno modo secundum quod dicitur necessarium illud sine quo res nullo modo esse potest, sicut cibus est necessarius animali; alio modo secundum quod dicitur esse necessarium illud sine quo res non potest convenienter esse. 2. 2. q. 141, ar. 6. ad 2.

« gloria di Colui che tutto muove ». Il suicidio è una flagrantissima lesione dei diritti del Creatore sulla creatura (1).

Ma l'uomo ha bisogno dei beni esterni per sostentarsi, per conservarsi la vita. Dio creò il mondo sensibile producendo gran copia di beni materiali, concesse all'uomo espresa facoltà di servirsene, precisamente in vista di conservargli la vita corporale. Dunque il fine stesso per cui l'uomo fu creato l'obbliga a conservarsi l'esistenza facendo un ragionevole uso dei beni.

L'uso dei beni si estende alla *produzione* e alla *consumazione*, la quale ultima può essere *attuale* ovvero *in futuro*.

L'uomo, in via ordinaria, deve produrre quanto consuma. Quest'è un principio della legge di natura, immutabile. Nello stesso genere di vita pastorale, che per San Tommaso richiede un minimo di fatica, vi è il lavoro della raccolta dei prodotti (tagliare la lana, mungere il latte) e inoltre quello di custodire, accompagnare e seguire il gregge che si sposta di continuo in cerca di nutrimento (2). Le difficoltà aumentano negli altri generi di vita, quanto più ci accostiamo alle arti meccaniche, che esigono fatiche assai penose.

La legge del lavoro, essendo da natura, sarebbe esistita anche nello stato d'innocenza. Senonchè tale lavoro non avrebbe avuto alcun carattere penoso, ma al contrario, sarebbe stato di puro diletto — *delectabilis* — e di naturale perfezionamento, — *naturalis virtutis*, — la virtù essendo di per se stessa perfetta (3). Dopo il peccato originale, il lavoro divenne una pena, quindi un mezzo di espiazione, e perciò sempre dif-

(1) Tertio, quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum et eius potestati subiectum qui occidit et vivere facit. Et ideo qui seipsum vita privat, in Deum peccat, sicut qui alienum servum interficit, peccat in dominum cuius est servus. 2. 2. q. 64. ar. 5.

(2) Quidam acquirunt cibum (raccolgere) et neque laborant (nel senso di lavoro perfezionato, elaborare) neque deprædantur, et isti sunt otiosissimi et isti sunt pascuales, scilicet pastores... Sed habent solum laborem hunc quod cum fuerit necessarium pecoribus propter pascua transire de loco in locum, tunc et ipsi coguntur sequi, tanquam si colerent quemdam agrum, qui viveret et moveretur. I Pol. lect. 6.

(3) Ad septimum dicendum, quod in statu innocentie non fuisset agricultura laboriosa, sicut est in statu peccati, sed delectabilis ex consideratione divinae providentie et naturalis virtutis. II Sent. dist. 17 q. 3, ar. 2, ad 7. — Egualmente I q. 102, ar. 3. c.

ficile e pesante alla natura. D' allora il precetto del lavoro e come legge di natura e come pena del peccato pesa su tutta l' umanità.

Il lavoro è quindi per l' uomo una necessità, un' arma indispensabile e provvidenziale nella lotta per l' esistenza. Come non è in suo potere rinunciare alla vita e al nutrimento, così non è in suo potere rinunciare al lavoro che gli procura il nutrimento, sostegno della vita.

E sotto questo punto di vista, l' uomo si trova in condizione d' innegabile inferiorità di fronte agli altri animali. Questi pure, non altrimenti di noi, hanno bisogno di lavorare per nutrirsi: cacciare, pescare, pascolare, fare insomma uno sforzo fisico per appropriarsi gli oggetti esterni. Ma essi, a differenza di noi, dal momento che i loro sensi sono disposti, posseggono a meraviglia l' arte, il metodo del loro lavoro in forza dell' istinto, d' una determinazione innata e perfetta nel suo genere (1). E pure da natura posseggono gli istrumenti atti al loro lavoro — *dentes, cornua, ungues* (2).

L' uomo invece non ha ne l' uno ne l' altro. La mano è uno strumento assai debole di fronte agli artigli del leone, alla coda del castoro, alla formidabile mandibola della formica (3).

Ma in compenso di ciò l' uomo ha la ragione, mediante la quale egli è in grado di conoscere, perfezionare, complicare mirabilmente il metodo del suo lavoro. Guidata dalla ragione, la sua mano diviene l' istrumento motore e fabbricatore di ogni altro, — *ὄργανον τῶν ὀργάνων* — dice Aristotile (4). Il che era molto conveniente alla natura umana pel suo perfezionamento. L' uomo infatti per mezzo della ragione può trovare infiniti modi e infiniti strumenti pel suo lavoro, e perciò egli può dirsi in alcun modo creatore dell' opera sua, vero, insuperabile artista. Così costretto al lavoro, l' uomo perfeziona la sua più nobile facoltà, la ragione. E in questa guisa il lavoro diventa per l' uomo non solo un' arma indispensabile per l' esistenza, ma anche un mezzo efficace di perfezionamento e di cultura.

(1) Animalibus insita est naturalis industria ad omnia quae sunt ei utilia vel nociva. *De Reg. Princ. l. I, c. I.*

(2) *Ibid.*

(3) SCHWALM, *Leçons de philosophie sociale, T. I. p. 200, I. Paris, 1910.*

(4) *De anima. l. III, 38.*

Questo lato del lavoro, molto importante perchè gravido di conseguenze sociali, per quanto noi sappiamo, finora non fu mai messo in rilievo, benchè sia distintamente indicato dall'Angelico (1).

Per questi due motivi il lavoro è per l'uomo alcunchè di naturale. Quindi S. Tommaso dirà con Giobbe che l'uomo nasce al lavoro come l'uccello al volo (2). La natura inclina l'uccello al volo, e la natura inclina l'uomo al lavoro.

Ma il lavoro non deve andar preso in un senso affatto materiale, quasi volesse indicare esclusivamente il lavoro corporale. No, per lavoro San Tommaso intende il complesso degli uffici umani, che lecitamente provvedono all'uomo il vitto di cui abbisogna (3). Un operaio lavora, e col suo lavoro corporale trova modo di vivere convenientemente. Un professore che insegna lettere e scienze, un avvocato negli uffici del foro, lavorano quanto, se non più d'un operaio, e tale lavoro, non altrimenti che all'operaio, procaccia loro i mezzi di vivere.

Volendo fare una distinzione tra le due specie di lavoro, tra quello corporale e lo spirituale, è mestieri ammettere che a quest'ultimo spetta il primato di dignità, essendo esso esercitato dalla più nobile facoltà, la ragione, essendo il più vantaggioso alla società di cui procura lo sviluppo morale, esigendo infine delle doti superiori al comune degli uomini e una lunga e faticosa preparazione.

Chi al lavoro delle mani e chi a quello dello spirito, tutti gli uomini in virtù del diritto naturale sono obbligati al lavoro: la legge del lavoro impone un'obbligazione universale. Poichè il lavoro, essendo un mezzo necessario all'uomo e per assicurarsi la disposizione dei beni esterni e per perfezionare la sua natura, è comandato dalla legge naturale, quindi è un precetto di natura. Così quando San Paolo dice: *operamini manibus*

(1) Sed loco horum (cornua, ungulae, etc.) habet (homo) rationem et manus quibus potest parare sibi arma et tegumenta, et alia vitae necessaria, infinitis modis; unde et manus dicitur organum organorum (*De anim.*, l. III, text. 38). Et hoc etiam magis competeat rationali naturae, quae est infinitarum conceptionum ut haberet facultatem infinita instrumenta sibi parandi. 1. q. 11. ar. 3. ar. 2.

(2) *In Iob.* 5, 7.

(3) Sciendum tamen quod sub opere manuali intelliguntur omnia humana officia ex quibus homines licite victum lucrantur. 2. 2. q. 187. ar. 3. c.

vestris sicut praecipimus vobis (1), S. Tommaso aggiunge: Questo precetto dell'Apostolo è di diritto naturale (2). Ora i precetti della legge di natura obbligano tutti indistintamente. Tutti dunque sono tenuti al lavoro.

Non però tutti nello stesso modo. Imperocchè non è un precetto esclusivamente individuale, ma è e individuale e sociale, è dato non meno per l'individuo che per la società: *ad bonum multorum* (3).

La prova se ne deduce da ciò che l'uomo ha da natura il carattere di sociabilità, e non soltanto i bisogni fisici ma anche quelli intellettuali e morali rendono necessaria la società. Dunque in nome del diritto naturale la società reclama non solo degli operai manovali, ma anche dei padroni, dei dotti, dei magistrati, ecc. Ora, di regola generale è impossibile che lo stesso individuo s'addica contemporaneamente alle occupazioni intellettuali e ai lavori di mano. Dunque la divisione del lavoro — *ministeriorum distributio* (4) — tra lavoratori manovali e intellettuali, è di diritto naturale. Dunque in forza del diritto naturale non tutti sono obbligati al lavoro delle mani. La ragione di tale esenzione riposa nella necessità dei lavori intellettuali. L'obbligazione dunque di questi ultimi sostituisce la prima (5). Concludendo, tutti gli uomini per legge di natura, sono costretti al lavoro, ma alcuni al lavoro corporale altri a quello spirituale.

Chi deciderà della scelta? Evidentemente a ciò concorreranno molti svariati fattori: la forza muscolare, il vigore dello spirito, l'educazione familiare, ecc.; ma, quale principio, è da ritenersi che chiunque non abbia altri modi di procurarsi il necessario alla vita, è costretto al lavoro manuale. E invero, il lavoro manuale essendo ordinato a provvedere il bisognevole, cade sotto precetto in quanto è necessario a tal fine;

(1) *I Thess. 4, 11.*

(2) *Praeceptum illud quod ab Apostolo proponitur est de jure naturali. 2. 2. q. 187, ar. 3. ad 1.*

(3) *Ibid.*

(4) *Contra impugn. Dei cultum et relig. c. 5.*

(5) Non tamen peccant quicumque manibus non operantur, quia ad illa praecepta legis naturae quae pertinent ad bonum multorum non tenentur singuli; sed sufficit quod unus *vacet huic officio, et alius alii*, puta quod quidam sint opifices, quidam agricolae, quidam iudices, quidam doctores et sic de aliis, secundum illud Apostoli: si totum corpus oculus, ubi auditus? et si totum auditus, ubi odoratus? 2. 2. q. 187, ar. 3, ad 1.

poichè ogni cosa ordinata al fine tira da esso la sua necessità, cioè intanto è necessaria, in quanto il fine non può conseguirsi senza di lei. Dunque colui che non ha altri mezzi da vivere è tenuto al lavoro delle mani, non importa quale sia la sua condizione sociale (1). E che tale precetto sia di sua natura grave, lo si conosce agevolmente dalle conseguenze, poichè dalla sua trasgressione è messa a repentaglio la vita umana, la cui conservazione è un grave dovere per l'uomo. E in questo senso vanno spiegate le parole di S. Paolo: *Qui non vult operari nec manducet*; quasi dicesse: la stessa necessità che obbliga l'uomo a mangiare, l'obbliga pure a lavorare. Quindi, interpreta argutamente l'Angelico, se alcuno potesse vivere senza mangiare, non avrebbe l'obbligo di lavorare (2).

In conclusione, il lavoro, unico mezzo di produzione e quindi di conservazione dell'esistenza, è necessario all'uomo, è un vero comando: *de praecepto*.

Ma la ricerca dei beni materiali non dovrà degenerare in soverchia sollecitudine. Lavorare per procacciarsi il bisognevole sta bene, anzi è di stretta obbligazione; ma lavorare a danno del bene umano principale, a danno dello spirito, a rischio di deviare dal fine che solo importa, sarebbe evidentemente un male assai grave. Ebbene, la troppa sollecitudine ci condurrebbe a tale male. Essa, rendendo inquieto lo spirito (3), lo ritrae dai propri doveri; ingenerando nel cuore umano un eccessivo timore, diminuisce la fiducia in quel Dio, che provvede da sè agli stessi uccelli dell'aria e veste di sua mano i gigli del campo. Allora noi devieremmo dal retto fine, e sarebbe vero il detto del Vangelo, che *sollicitudo saeculi suffocat verbum* (4).

(1) *Secundum ergo quod labor manualis ordinatur ad victum quaerendum, cadit sub necessitate praecepti, prout est necessarium ad talem finem. Quod enim ordinatur ad finem, a fine necessitatem habet; ut scilicet in tantum sit necessarium in quantum finis sine eo esse non potest. Et ideo qui non habet aliunde unde vivere possit, tenetur manibus operari cujuscumque sit conditionis* 2. 2. 9. 187. a. 3.

(2) "*Qui non vult operari, nec manducet*," quasi diceret: "ea necessitate aliquis tenetur ad operandum manibus, qua tenetur ad manducandum,"; unde si quis absque manducatione posset vitam transigere, non teneretur manibus operari. *Ibid.*

(3) *Sollicitudo inquietudinem quamdam importat*. 2. 2. q. 47. ar. q. ob. 1.

(4) *Alio modo potest esse temporalium sollicitudo illicita propter superfluum studium, quod apponitur ad temporalia procuranda, propter*

Certo non ogni sollecitudine è condannata. Essa anzi è complemento necessario di quella prudenza che è guida indispensabile nel dirigere al fine le nostre azioni (1). Il Signore quando ne raccomanda di non essere solleciti, non intende che ci spogliamo di ogni sollecitudine, ma solo di quella che è fuori di proposito: *in crastinum* (2). Insomma è esclusa, è condannata soltanto quella sollecitudine che non si accorda coi principii della cristiana prudenza e fa a calci col fine supremo dell'esistenza. Bisogna far richiamo sempre al principio fondamentale, che i beni devono servire all'uomo e non l'uomo ai beni (3).

Però vi sono certi momenti nella vita, certe dure crudeli distrette in cui nessun lavoro, a causa d'impotenza sia fisica che morale, può rendere all'uomo il vitto di cui abbisogna; eppure il bisogno non ammette indugio; preme, sotto pena di compromettere l'esistenza, sedarlo al più presto. E' il caso *dell'estrema necessità*. In questo punto l'Aquinate, come tutti i moralisti cattolici, dichiara risolutamente che l'individuo soggetto a tale urgente necessità *può e deve* prendere dei beni altrui e usarne a soddisfare il proprio bisogno. Notisi che diciamo *può e deve*, il che costituisce il diritto e l'obbligo di esercitare tale diritto.

L'Angelico dichiara nettamente che l'uomo in questo caso esercita un proprio diritto.

Dopo i principii esposti sulla proprietà privata, è facile recare la prova di tale asserto. Infatti, tutti gli argomenti addotti a legittimare la proprietà privata provano essere essa necessaria pel buon uso dei beni, quindi necessariamente soggetta al buon uso. Assolutamente parlando i beni sono comuni,

quod homo a spiritualibus quibus principalius inservire debet, retrahitur; et ideo dicitur Matth. 13, 22 quod sollicitudo saeculi suffocat verbum. Tertio modo ex parte timoris superflui, quando sc. aliquis timet ne faciendo quod debet, necessaria sibi deficiant. 2. 2. q. 55, ar. 6.

(1) Sollicitudo proprie ad prudentiam pertinet. 2. 2. q. 47, ar. 9. c.

(2) Unde huiusmodi sollicitudinem tanquam superfluum Dominus prohibet, dicens: *Nolite solliciti esse in crastinum*; unde subdit: *crastinus enim dies sollicitus erit sibi ipsi*, id est, suam propriam sollicitudinem habebit, quod sufficit ad animum affligendum. 2. 2. q. 55, ar. 7.

(3) Ad primum ergo dicendum, quod temporalia bona subiecta sunt homini ut eis utatur ad necessitatem, non ut in eis finem constituat, et superflue circa ea sollicitetur. 2. 2. q. 55, ar. 6, ad 1.

dovendo servire ai bisogni di tutti (1). Quest'è un principio dettato immediatamente dalla legge naturale. Che di fatto la possessione debba essere privata, ciò è una deduzione della legge naturale, che S. Tommaso dirà *juris gentium* (2) oppure semplicemente *juris humani* (3). Ciò posto l'argomento procede da se: Il diritto umano non deroga al diritto naturale. Ora per diritto naturale le cose sono ordinate a sovvenire alle necessità comuni, e solo per diritto umano (naturale dedotto) esse sono di appropriazione privata. Dunque in caso di necessità, le cose ritornano al diritto primitivo di essere comuni ed io posso servirmene pel mio bisogno, usando semplicemente d'un mio diritto; la proprietà privata in quel momento non mi lega, la cosa diventa semplicemente mia (4).

(1) Si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit huius quam illius 2. 2. q. 57. ar. 3. c.

(2) Ad primum ergo dicendum, quod jus gentium est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis, *in quantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis*, quae non est multum remota a principiis, unde de facili in hujusmodi homines consenserunt 1. 2. q. 95. ar. 4 ad 1.

(3) *Ibid.*, ar. 2. c.

(4) Ea quae sunt juris humani, non possunt derogari juri naturali vel juri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem ex jure humano procedentem non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus... (Ideo) si adeo sit evidens et urgens necessitas ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum (puta si imminet personae periculum, et aliter subveniri non potest) tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suae necessitati subvenire sive manifeste sive occulte sublati 2. 2. q. 66, ar. 7. — Il diritto moderno non vuol saperne di tale necessità. Esso sanziona la proprietà *inviolabile*, senza la menoma restrizione, se ciò non sia in favore delle leggi positive vigenti. Così il Codice nostro legifera (*L. II, t. 2, art. 436*): La proprietà è il diritto di godere e disporre delle cose nella maniera più *assoluta*, purchè non se ne faccia un uso vietato dalle leggi o dai regolamenti. Ciò si deve senza dubbio al nefasto influsso del giure romano. A Roma si definì il dominio *jus utendi et abutendi*, e si intenda *abutendi* nel senso di un uso anche irragionevole, come l'intese la pratica e la giurisprudenza romana, equivalente quindi all'epiteto *assoluto* del Codice nostro (VAN KAN JOSEPH, *Les causes économiques de la criminalité*. Paris 1903, p. 46 segg.). Come al tempo di Roma, oggi viene condannato dalla legge quel povero diavolo che per non crepare di fame, ruba una pagnotta di pane.

Naturalmente qui trattasi soltanto dell'estrema necessità, il che appare chiaramente dall'esempio che S. Tommaso adduce in proposito (*personae periculum*) e poichè se si trattasse d'una necessità comune, la proprietà diverrebbe alcunchè d'illusorio.

Di qui ne segue che l'estrema necessità scusa *a fortiori* da ogni precetto puramente positivo. E' il caso degli Apostoli che, avendo fame, colsero le spighe di frumento in giorno di sabato, e di David che nello stesso frangente si cibò dei pani della proposizione (1).

Che poi l'uomo debba esercitare tale diritto, è facilmente dimostrato dalla qualità del dovere di conservarsi l'esistenza, dovere cui è ordinata ogni facoltà concessa all'uomo sui beni esterni. Come infatti, concepire un dovere cui qual mezzo assolutamente necessario è ordinato un diritto, senza l'obbligo simultaneo di esercitare tale diritto?

Come la ricerca dei beni, così anche l'uso di essi nel senso stretto della parola, ciò che oggi dicesi la consumazione della ricchezza, deve andar governato dalla virtù onde sia buono, onde sia di mezzo e non di impedimento al fine.

Considerato in se stesso, nessun uso del nutrimento può esser illecito, e il Signore disse: *non quod intrat in os coinquinat hominem* (2). Le cose esterne furono create a nostra utilità, Dio le ordinò al benessere dell'uomo, onde questi se ne servisse a proprio vantaggio. Ogni creatura è buona quanto alla sua natura, poichè creata da Dio; onde l'apostolo disse: *Omnis creatura Dei bona est et nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur* (3). Dunque, in sè considerato, l'uso di nessun nutrimento può dirsi peccaminoso.

Potrà però divenirlo quando recede dalla giusta norma, quando si allontana dalla regola suprema che conduce al fine (4).

(1) Ad tertium dicendum quod etiam discipuli quando esurientes spicas sabbato vellebant, a transgressione legis excusabantur propter necessitatem famis; sicut et David non fuit transgressor legis quando propter famis necessitatem comedit sanctos panes quos ei edere non licebat. *3. q. 40 ar. 4. ad 3.*

(2) Dicendum quod nullus cibus vel potus secundum se consideratus est illicitus, secundum sententiam Domini dicentis: "non quod intrat in os coinquinat hominem. 2. 2. q. 49, ar. 3 c.

(3) ... et dicitur: omnis creatura Dei bona est, et nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur. (*I Tim. 4, 4*) *C. G. l. III c. 127.*

(4) Non igitur ciborum sumptio secundum se potest esse peccatum nisi quatenus repugnat rectitudini voluntatis. *Ibid.*

Questa norma, questa giusta misura è dettata dalla virtù. la quale consiste *in ordine rationis*, e l'ordine razionale sta nel dirigere ogni cosa al debito fine.

Ora quest'ordine razionale potrà essere trasgredito in tre modi: 1^o facendo servire il nutrimento contro il fine suo proprio, che è quello di conservare la sanità del corpo. Perciò pecca chi si nutre di sostanze nocive alla salute, sia a causa della loro qualità che della quantità (1). Onde non eccedere in ciò, fa duopo governarsi secondo le norme della temperanza, di cui è proprio moderare il piacere contro la passione animale. I sensi appetiscono facilmente il diletto che va congiunto all'uso dell'alimento, contro il bene della ragione. Perciò l'uomo abbisogna d'un freno, che tenga in regola la concupiscenza conformemente al bene della ragione. Tale officio appartiene alla temperanza (2).

Il diletto non è punto vietato, poichè il nutrirsi è un'operazione naturale per eccellenza, e la natura mette il diletto in tutte le operazioni quanto più esse sono naturali (3). Anzi S. Tommaso colloca l'insensibilità qual vizio speciale opposto alla temperanza (4), potendo condurre ad un uso delle cose esterne contrario al bene prescritto dalla ragione. Ma cercare nell'uso dell'alimento il puro piacere a scapito del bene superiore, ciò è per San Tommaso un vizio tra i più abbominevoli (*exprobabile*), siccome il più degradante l'umana natura, che dallo stato ragionevole si abbassa al livello delle bestie appetendo, qual bene proprio, il bene specifico dei bruti. A questo punto S. Tommaso cita il passo del Salmista: *Homo cum in honore esset non intellexit, etc.* (5).

(1) Quod quidem contigit: uno modo, propter repugnantiam ad proprium finem ciborum, sicut quum aliquis, propter delectationem quae est in cibis, utitur cibis contrariantibus corporis saluti, vel secundum speciem ciborum vel quantitatem. *Ibid.*

(2) Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. Etymol., "quod temperantia est qua libido concupiscentiae refraenatur", 2. 2. q. 141 ar. 3.

(3) Et quia delectatio consequitur operationem naturalem, tanto aliquae delectationes sunt vehementiores, quanto consequuntur operationes magis naturales, *Ibid.* ar. 4.

(4) *Ibid.* q. 42 ar. 1.

(5) Est ergo intemperantia maxime exprobabilis propter duo: primo quidem quia maxime repugnat excellentiae hominis; est enim circa delectationes communes nobis et brutis, ut supra habitum est. Unde

2°. Usando del nutrimento in guisa diversa che non comporti la condizione di colui che ne usa, o contrariamente alla consuetudine di quelli coi quali convive (1). Il primo membro riguarda il caso di chi vuol fare lo splendido quando non ne ha i mezzi, e perciò diventa scialacquatore della propria sostanza. Il secondo invece concerne più di presso il dovere di evitare lo scandalo quando ciò riesce possibile.

3°. Usando di certi cibi contro le prescrizioni di alcuna legge (2). La legge infatti, che per San Tommaso consiste nell'ordine della ragione (3), aiuta l'uomo a conseguire il bene della ragione, e il S. Dottore la annovera tra i mezzi esterni conducenti al fine. La legge perciò non è alcunchè di opposto alla ragione, ma regola la stessa nelle sue funzioni a proseguire il bene razionale. Quindi se havvi una legge che impone l'astinenza da certi cibi, sarà immorale, sarà contro ragione opporsi alla decisione legale. Tali sono parecchie leggi dell'Antico Testamento, che proibivano certi cibi per un significato mistico (4); e tale è pure la legge del digiuno ecclesiastico, che vieta l'uso di certi cibi o ne regola la quantità in determinati tempi, per motivo di mortificazione cristiana (5).

Quale eccezione è da segnalare l'obbligazione d'astenersi da alcuni alimenti in forza d'un voto, oppure per conservare la continenza (6).

L'uomo però non deve limitarsi al solo presente. Egli deve pensare anche all'avvenire. È necessario ch'egli si trovi già munito contro le inevitabili difficoltà che il futuro gli va preparando. L'invalidità al lavoro causata da eventuali accidenti, la vecchiaia con tutto il corredo di funeste conseguenze che

Ps. 40, 21 dicitur: homo cum in honore esset non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis. *Ibid. ar. 4.*

(1) Alio modo secundum quod repugnat conditioni eius qui utitur cibis vel eorum cum quibus conversatur, puta quum quis accuratius cibis utitur quam sua facultas sustinet et aliter quam eorum mores habeant cum quibus convivit. *C. G. l. III c. 127.*

(2) Tertio modo secundum quod cibi sunt aliqua lege prohibiti propter aliquam causam specialem, puta, in veteri lege quidam cibi prodibebantur propter significationem. *Ibid.*

(3) 1. 2. q. 90 ar. 1.

(4) 3. q. 40. ar. 4 ad 2.

(5) 2. 2. q. 147, ar. 3.

(6) *Ibid. q. 149, ar. 3.*

suole accompagnarla, devono essere previste, e una parte di beni dovrà essere riservata per quel tempo più difficile dell'esistenza. È questa la legge del *risparmio*, di cui San Tommaso non tratta direttamente, ma si deduce logicamente da quella previdenza (providentia)(1) che è parte integrale della virtù della prudenza di cui è proprio ordinare le azioni al debito fine. L'uomo che deve pensare alla propria sicurezza anche materiale, non potendo senza di questa attendere convenientemente ai doveri del suo stato, è obbligato a provvedersi tale copia di beni materiali da poter vivere in certa discreta agiatezza nei giorni penosi della vecchiaia. Qui la misura è assai difficile, anzi impossibile a stabilirsi, poichè dipende da circostanze infinitamente varie, bisogni individuali, stato sociale, condizioni particolari, economiche e morali del paese, ecc. Ad ogni modo sarà necessario di evitare gli eccessi. La soverchia cura di conservare i beni temporali ci condurrebbe fatalmente a trasgredire altri doveri, cangiandosi in quel vizio che chiamasi *avarizia*; come la poca previdenza, oltre ad essere sempre mancanza di prudenza, potrà degenerare in dissipazione della propria sostanza, in *prodigalità*.

E' d'uopo non essere ne avari, ne prodighi. L'avarizia è un amore disordinato dei beni temporali (2). Il suo oggetto proprio sono i beni temporali, o, come s'esprime l'Angelico, il denaro (pecunia), intendendo perciò tutti i beni esterni che hanno ragione d'utilità (3). L'amore disordinato verso tali beni, consiste nell'amarli eccessivamente, più che non esiga la misura verso il fine. Allora abbiamo il vizio dell'avarizia, L'avarico ama troppo la ricchezza, e in questa guisa sconvolge l'affetto suo verso il fine ultimo e, per conseguenza, travolge tutto il proprio essere morale (4). L'avarizia è un vizio capi-

(1) 1 q. 22. o.

(2) Quod pertinet ad rationem avaritiae, quae definitur esse immoderatus amor habendi 2. 2, q. 118. ar. 1.

(3) Omnes res exteriores quae veniunt in usum humanae vitae, nomine pecuniae intelliguntur, in quantum habent rationem boni utilis. *Ibid.* ar. 2. ad 2.

(4) ... avaritia potest importare immoderantiam circa res exteriores dupliciter: ... alio modo potest importare immoderantiam circa interiores affectiones, quas quis ad divitias habet...; et sic avaritia est peccatum hominis in seipsum, quia *per hoc deordinatur eius affectus*. *Ibid.* ar. 1 ad 2.

tale (1), da cui nascono molti altri vizi: essa ingenera un timore eccessivo, e quindi la sollecitudine e mille cure superflue: chiude il cuore alle opere di misericordia, lo dispone alle violenze, agli inganni, alle frodi, allo spergiuro e perfino al tradimento, come si avverò in Giuda (2).

D'altra parte la prodigalità ci condurrebbe all'estremo opposto. Il prodigo manca della cura necessaria dei beni esterni, eccede nel dare e viene meno nel ritenere (3). Anch'egli pecca, perchè s'allontana dalla giusta misura. Pecca meno dell'avaro, perchè è utile, se non a sè, almeno agli altri cui comunica i suoi beni, ma pecca perchè dà quello che dovrebbe conservare per vivere; pecca perchè si espone al pericolo di non avere quanto gli è necessario ai bisogni della vita (4). Molto più che spesso la prodigalità è figlia della intemperanza (5). Per essere virtuosi bisogna tenersi nella via di mezzo; sì l'eccesso che il difetto ci condurrebbe al vizio. Nelle cose che sono ordinate al fine deve osservarsi la giusta misura, sotto pena di sviare e perdere l'intento (6).

Ma accadrà bene, che soddisfatti tutti i bisogni imposti da natura, l'uomo abbia ancora un'abbondanza di beni, maggiore di quanto sia per lui necessario: in fondo, per vivere non sono necessarie tante cose. Che si farà di ciò che sopravanza? Al vivere succederà il bene vivere, alle esigenze della natura le esigenze della cultura.

§ II. *Principii dell'uso dei beni in ordine alla cultura.*

Ma che è la cultura? Come lo indica lo stesso vocabolo, la cultura in genere è un culto, e la cultura umana in specie è il culto dell'uomo in quanto tale: l'uomo che coltiva, che educa se stesso, che si perfeziona nella sua natura spe-

(1) *Ibid. ar. 7, o.*

(2) *Ibid. ar. 8, o.*

(3) Circa exteriora bona ad prodigalitatem pertinet excedere quidem in dando, deficere autem in retinendo et acquirendo, 2. 2. q. 119 ar. I.

(4) Prodigus peccat in seipsum dum bona sua consumit, unde vivere deberet; peccat etiam in alterum consumando bona, ex quibus aliis deberet providere. *Ibid. ar. 3 ad I.*

(5) Ut frequentius tamen ad intemperantias declinant (prodigi) *Ib. ar. I ad 3*

(6) In omnibus quae sunt propter finem, bonum consistit in quadam mensura; nam ea quae sunt ad finem necesse est commensurari fini, sicut medicina commensuratur sanitati. *Ibid. q. 118, ar. I.*

cifica. E la perfezione della natura specifica umana viene attuata anzitutto e essenzialmente dall'operazione delle proprie facoltà spirituali — l'operazione d'un ente consiste nell'operazione sua propria — e in seconda linea, e per modo di mezzo all'operazione principale, dall'associazione delle cose esterne e materiali al servizio dello spirito che dirige ed opera. Così noi abbiamo due sorta di cultura: quella che costituisce la perfezione essenziale, ed è la cultura dello spirito, l'altra che è di mezzo alla prima, ed è la cultura esterna e materiale. La prima consiste nella perfezione delle facoltà umane, dello spirito umano, di ciò che è più proprio dell'uomo. La seconda consiste nell'utilizzazione degli oggetti esterni e materiali a profitto della prima. È a quest'ultima principalmente che sopperisce il prodotto delle umane industrie. E' perciò che abbiamo detto che i beni artificiali sono beni culturali, poichè la bontà e quindi la classificazione di un bene, deve esser presa principalmente dal bisogno che soddisfa, il bene essendo tale per la relazione all'appetito e per conseguenza al bisogno.

Insomma, i beni culturali, di cui presentemente ci occupiamo, sono ordinati al culto esterno dell'uomo; e come questo è diretto alla perfezione dello spirito, tali beni sono indirettamente ordinati al progresso, alla perfezione spirituale dell'uomo.

Quest'è, alla lettera, la dottrina di S. Tommaso: *Deus unicuique rei ordinavit actiones secundum proprietatem suae naturae. Homo autem ex spirituali et corporali natura conditus est. Necessarium est igitur, secundum divinam ordinationem, ut corporales actiones exerceat et spirituales intendat* (1). E altrove dice, che *ex splendore vestium animus hominum elevatur* (2), intendendo per le vesti tutta la cultura esterna (3). Ciò, del resto, non è che la conseguenza logica o meglio l'applicazione concreta d'uno dei fondamentali principii del tomismo, e cioè che l'umana natura dalle cose visibili si eleva alle invisibili, dalla materia assurge allo spirito, dal corporeo all'incorporeo (4).

(1) C. G. I. III. c. 155.

(2) 2. 2. q. 187 art. 6.

(3) Ad secundum dicendum quod in alimento et tegumento intelliguntur omnia quae nobis sunt necessaria et convenientia nostri status. Quodl. 10. ar. 14, ad 2.

(4) Connaturale est nobis, ut per sensibilia ad intelligibilia procedamus. 2. 2. q. 84, ar. 2.

E qui abbiamo la chiave di tutto il problema culturale. Invero, se fine della cultura è nobilitare l'uomo, soddisfare a quei bisogni che la personalità umana reclama pel proprio perfezionamento; ogni criterio per giudicare sulla moralità della cultura, dipenderà in prima linea dalla proporzione di essa al fine suo proprio. Vale sempre il sovrano principio tomista, essere necessario che *ea quae sunt ad finem ex fine bonitatem accipiant*.

Noi abbiamo dimostrato quale sia il vero fine dell'uomo, e in qual guisa i beni temporali sieno coordinati a detto fine. Ugualmente deve dirsi anche dei beni culturali.

Se il fine però è il principio sovrano della moralità, esso non è il solo principio morale. Per ogni particolare materia delle azioni umane, San Tommaso assegna dei principii morali prossimi, che determinano in una maniera più concreta la proporzione dell'atto al fine.

Quali sono cotesti principii o criterii per giudicare della cultura esterna? San Tommaso ne pone due, l'uno estrinseco, l'altro intrinseco: 1° La consuetudine dell'ambiente. 2° L'affetto dell'operante (1).

La consuetudine. — Il decoro esterno, ne avverte l'Angelico, è un indizio della condizione sociale di colui che ne usa (2). Per ciò comprendere, è mestieri ricordare che, secondo l'Angelico, soltanto nella società e per mezzo della società l'uomo raggiunge la perfezione propria della sua natura, il *bene vivere* (3). Quindi lo stato, la condizione sociale è un grado maggiore o minore di perfezione raggiunto dall'individuo nella società. In questa guisa la cultura esterna non è soltanto un coefficiente di perfezione, ma è insieme un indizio della posizione sociale cioè della perfezione raggiunta.

E' infatti dall'apparato esterno, dalla magnificenza delle vesti, dalla sontuosità dei palazzi, dal corteggio dei servitori che noi siamo indotti a giudicare della dignità d'una persona.

(1)... in ipsis rebus exterioribus, quibus homo utitur, non est aliquod vitium, sed ex parte hominis qui immoderate utitur eis. Quae quidem immoderantia potest esse dupliciter: uno modo, *per comparisonem ad consuetudinem hominum cum quibus aliquis vivit*... Alio modo potest esse immoderantia in usu rerum ex inordinato *affectu utentis*. *Ibid. q. 169, ar. 1.*

(2) Exterior cultus indicium quoddam est conditionis humanae, *Ibid. ad 3.*

(3) *I Pol. l. 1, et 1 Eth. l. 1.*

Ora tutto quest'apparato esteriore è legato a un'infinità di costumanze, tradizioni, consuetudini, in modo che quest'ultime danno a vedere che la persona che si serve di tali beni riveste tale o tal'altra dignità, ricopre tale o tal'altra carica sociale. Quindi la consuetudine è una norma a giudicare della condizione di ciascheduno. Così quando l'uso della cultura dà di cozzo alle consuetudini sociali d'un determinato ambiente, la cultura manca al suo scopo e diventa immorale.

Da ciò appare come usare del culto esterno sopra le proprie forze materiali, sia agire immoralmente, perchè così si oltrepassano i limiti della propria condizione sociale (1).

L'affetto dell'operante. — In tutte le azioni umane l'affetto verso il bene è norma di agire. Perchè, se l'agente è bene affetto verso il fine che deve dominare i suoi atti, egli non avrà difficoltà nel regolarsi quanto all'appetire i beni secondari in quel grado e in quella misura che il fine ultimo prescrive. L'affetto quindi deve essere retto. Onde sia tale, uopo è evitare gli estremi, l'inordinazione *per abundantiam* e quella *per defectum* (2).

La prima potrà accadere: 1) quando fine dell'ornato è la vana gloria, perchè la voglia di comparire farà facilmente eccedere i giusti limiti della cultura. Onde non eccedere nello apparato esterno per causa della vanagloria è necessaria la virtù dell'umiltà, che esclude il vano intento, ed è, come la dice S. Tommaso, appoggiandosi sull'autorità di Andronico, *habitus non superabundans in sumptibus et praeparationibus* (3).

2) Quando scopo dell'ornato esterno è la ricerca del piacere, che essendo indefinito farà facilmente eccedere nel mezzo, vale a dire nell'ornato. Onde escluderlo, è necessaria la virtù che l'Angelico appella *per se sufficientia*, la quale esclude l'intento voluttuoso, ed è *habitus contentus quibus oportet et determinativa eorum quae ad vivere conveniunt* (4).

3) Quando il culto esterno è causa di sollecitudine eccessiva. Onde ovviare a tale difetto, è d'uopo avere la virtù che San Tommaso dice *simplicitas*, la quale esclude la superflua sollecitudine, e si definisce: *habitus contentus his quae contingunt* (5).

(1) *Cultus exterior debet competere conditioni personae secundum communem consuetudinem* 2. 2. q. 169 ar. ad 3.

(2) *Ibid.* ar. 1. c.

(3) 2. 2. q. 169, ar. 1. c.

(4) *Ibid.* ar. 1. c.

(5) *Ibid.*

L' inordinazione per difetto avrà luogo: 1) allorchè l' uomo trascura di mettere il debito studio nel culto esterno per la noia che ne prova. A questo punto S. Tommaso (1) cita l' esempio d'Aristotele, essere indizio di mollezza lasciar trascinare per terra il lembo della veste.

2) Allorchè con affettato disprezzo d' ogni cura esteriore, alcuno vuol cattivarsi vanto di spirito superiore.

A questi criteri d' ordine generale, fanno difficoltà nell' inordinazione per abundantiam (n. 2) l' ornato delle donne, e nell' inordinazione per difetto (n. 1) la povertà dei religiosi.

S. Tommaso ebbe cura di contemplare ambedue i casi (2), mettendoli in accordo coi principii generali da lui esposti. Ecco come procede:

Quanto all' ornato delle donne. Anzi tutto è manifesto che nessuno può, senza peccato, usare della cultura sopra le proprie risorse, poichè, prima è il vivere poi il bene vivere, prima il necessario e poi il conveniente. E ciò vale per gli uomini come per le donne.

Ma si sa che l' ornato personale nella donna ha questo di particolare, di attrarre maggiormente a sè il cuore dell' uomo (3). Allora si domanda: È permesso alla donna vestirsi ed ornarsi per rendersi più attraente? S. Tommaso distingue tra la donna maritata e la donna libera. Se la donna maritata si orna onde piacere al proprio marito, essa non pecca, anzi fa opera buona, perchè il marito finchè la propria donna gli è cara, non sarà sedotto da altre (4); e ciò deriva inoltre dallo scopo stesso del matrimonio che è cosa buona, e l' ornato esterno, essendo per sè indifferente, diventa buono o cattivo secondo il fine che l' operante si prefigge. Ugualmente deve dirsi della donna che va in cerca di marito (5),

(1) *Ibid.*

(2) *Ibid. ar. 2; q. 187, ar. 6.*

(3) *Mulieris cultus viros ad lasciviam provocat 2. 2. q. 169. ar. 2.*

(4) *Potest tamen mulier licite operam dare ad hoc quod viro suo placeat ne per ejus contemptum in adulterium labatur... Et ideo si mulier coniugata ad hoc se ornet ut viro suo placeat, potest hoc facere abque peccato. Ibid.*

(5) *Illae autem mulieres quae viros non habent, nec volunt habere, vel sunt in statu non habendi non possunt absque peccato... Ibid.* Donde conchiude che quelle che hanno speranza di aver marito, non peccano.

poichè in generale la donna è destinata a divenire sposa, e un convenevole ornato esteriore le facilita la via di diventarlo. Se poi la donna nè è maritata nè ha intenzione di farlo, pecca se si orna per piacere agli uomini nel senso di provarli alla concupiscenza; e tale peccato è per sè grave, perchè è *in genere libidinis*. Se l'intenzione dell'ornato, come spesso accade, non è che la vana gloria, qualora esso non causi funeste conseguenze, come squilibrio del bilancio familiare, lesione ai doveri di carità od altro, il peccato è solamente veniale (1). In generale S. Tommaso concede alla donna un'ornamento maggiore che all'uomo, poichè meglio dotata da natura a ingentilire ed educare i cuori. Laonde egli conchiude, dicendo: *sobrius et moderatus ornatus non prohibetur mulieribus, sed superfluous, et inverecondus et impudicus* (2); il superfluo perchè eccede la condizione, l'inverecondo e l'impudico per la pravità dell'affetto e dell'intenzione.

Quanto ai religiosi che hanno per professione la rinunzia di ogni ricercatezza mondana, S. Tommaso scioglie la questione nel seguente modo: Egli esordisce col principio già altrove enunciato, che nelle cose esterne deve considerarsi non tanto l'uso delle stesse, essendo questo per sè indifferente, quanto l'affetto di colui che ne usa (3). Poi continua dicendo che l'abito vile può considerarsi sotto un doppio riguardo. Primieramente, in quanto è un segno esterno dello stato interno, secondo il detto dell'Eccl. 19-27: *amictus.... hominis annuntiat de illo*; e così l'abito dimesso è segno di tristezza e di penitenza. In secondo luogo l'abito vile può essere un segno di disprezzo delle ricchezze e del fasto mondano. Ora lo stato religioso è uno stato di penitenza e insieme di disprezzo della mondana ricercatezza (4). Dunque i religiosi possono fare a meno del culto esterno.

(1) *Illae autem mulieres quae viros non habent., non possunt absque peccato appetere placere virorum aspectibus ad concupiscendum, quia hoc est dare eis incentivum peccandi. Et si quidem hac intentione se ornent ut alios provocent ad concupiscientiam, mortaliter peccant; si autem ex quadam levitate, vel etiam ex quadam vanitate propter jactantiam quamdam, non semper est peccatum mortale (cioè quando non vi hanno conseguenze funeste) sed quandoque veniale. Ibid.*

(2) *Ibid. ad 1.*

(3) *Ibid. q. 187 ar. 6.*

(4) Ad quam discernendam attendendum est quod habitus vilis et incul-
tus dupliciter potest considerari: uno modo prout est signum quodnam di-

Alla stessa questione reca luce non poca il Quodibeto 10, ar. 14, dove S. Tommaso parla della liceità di usare vesti preziose nel culto divino. Per sciogliere il caso che si propone, egli distingue la persona privata dalla persona pubblica. Per quest' ultima bisogna tener conto e della carica che essa ricopre (*status dignitatis*) e della condizione personale; ed è mestieri che ambedue sieno salvaguardate, in guisa che l'una non sia di ostacolo all'altra. E così è lodevole usare di vesti preziose, onde inculcare il rispetto dell'autorità, come eziandio è lecito vestire modestamente per propria umiltà; sotto condizione però che quanto è fatto per conservare la dignità personale non torni a scapito dell'autorità. Per questa ragione il prete che nell'ufficio divino adopera indumenti preziosi fa bene, perchè ciò accresce la riverenza del culto divino; e fa pure bene astenendosi per propria umiltà, qualora ciò non diventi sconveniente.

Riguardo poi alla persona privata, essa fa opera virtuosa privandosi della cultura esteriore anche al disotto della sua condizione, per motivo di umiltà; poichè la cultura esterna in tanto è buona in quanto ha uno scopo superiore e d'ordine spirituale; e per la stessa causa è necessaria l'umiltà e l'esempio di un'umiltà non comune, all'edificazione del popolo cristiano (1). Ora i religiosi sono uomini privati, la cui professione è di dare al popolo cristiano esempio d'umiltà e di distacco dai beni terreni. Dunque essi possono rinunciare alla cultura esterna per motivo di ulteriore perfezione.

spositionis et status animi.... Et secundum hoc vilitas habitus est quandoque signum tristitiae... Unde et poenitentes vilibus vestis utuntur... Quandoque vero est signum contemptus divitiarum et mundani fastus.... Et secundum utrumque horum competit religiosis vilitas vestium, quia religio est status poenitentiae et contemptus mundanae gloriae. 2. 2. q. 187, ar. 6.

(1)... aliter est hic loquendum de persona publica et de persona privata. Nam in persona publica consideratur et status dignitatis et propriae personae conditio: circa quae duo ita se debet habere, ne dignitatis auctoritas veniat in contemptum et ne ipse in superbiam efferatur. Utrumque ergo potest esse laudabile, et quod pietiosis utatur ad reverentiam auctoritatis inducendam, et quod vilibus utatur ratione propriae dignitatis; ita dumtaxat ne quae ad auctoritatem conservandam fuerit, in superbiam degeneret, et ne dum nimium servatur humilitas regentis frangatur auctoritas.... In eo autem qui est privata persona, virtuosum est si propter humilitatem abiectionibus indumentis utatur etiam quam status proprius requirat. *Quodl. 10. ar. 14.*

Quanto abbiamo detto vale per la cultura materiale. Se questa è lecita, molto più sarà lecita la cultura intellettuale, che riguarda direttamente la perfezione delle più nobili facoltà umane, ed è molto più proficua alla società. S. Tommaso, intellettualista per professione e per sistema filosofico, non può che incoraggiare tutto quanto concerne il progresso del sapere, della scienza e delle arti. Impiegare a questo fine i beni materiali è, secondo lui, ciò che la stessa natura esige: in tutte le operazioni anche puramente corporali l'uomo deve mirare alla propria perfezione spirituale: *ut operationes corporales agat et spirituales intendat* (1).

CAPITOLO SECONDO.

L'uso dei beni nella società.

L'uomo è per natura un animale sociale. Non solo ogni perfezione umana si rende impossibile, ma l'esistenza stessa dell'uomo è messa a repentaglio se lo si supponga destinato da natura allo stato selvaggio e misantropo. L'Angelico insegna (2) che nella società e per mezzo della società l'uomo ha l'essere e ogni perfezionamento dell'essere, in guisa che concepire l'uomo fuori della società, di tendenze anti-sociali, è per lui un volgare paradosso: l'uomo è per essenza un animale sociale, anzi egli lo dice *sociale et politicum* (3), volendo col primo epiteto indicare in genere il carattere di sociabilità, e col secondo in ispecie la tendenza naturale alla società politica.

Quindi, per ciò che concerne la nostra questione, l'uomo usa dei beni nella società, con speciali rapporti all'autorità che lo governa e ai membri coi quali convive. Per conseguenza, l'uso ragionevole dei beni dovrà essere pure determinato dalle diverse relazioni sociali dell'uomo.

La società, quella che noi chiamiamo società civile, rinchiude in sé dei gruppi specificamente distinti. I gruppi più universalmente noti sono due, la famiglia e la società politica (4).

(1) *C. g. l. 3, c. 155.*

(2) *I, Pol. lec. 1, et I Eth. lec. 1.*

(3) *Ibid.*

(4) *Duplex est communitas omnibus manifesta, scilicet civitas et domus. I Pol. lect. 1.* Certo, prima di arrivare allo Stato vi è un'altra specie di gruppi costituenti specialmente l'ordine economico. Infatti, per supplire a certe insufficienze accidentali, la famiglia ha bisogno di altri gruppi

Perciò il presente capitolo si divide naturalmente in due distinti paragrafi.

§ I. *L'uso dei beni e la famiglia.*

La famiglia nel concetto tomista, può giustamente definirsi: *Un gruppo umano naturale destinato a conservare l'individuo e la specie* (1). Da questa definizione appare assai chiaro che lo scopo della famiglia è la conservazione dell'individuo e della specie. La conservazione dell'individuo; e così San Tommaso disse altrove la famiglia: *Quaedam communitas secundum naturam constitutam in omnem diem, id est ad actus qui occurrunt quotidie agendi* (2) — in vista dei bisogni quotidiani. La conservazione della specie; e perciò l'Angelico disse: *omnibus viventibus inest naturalis appetitus ut post se relinquant alterum tale quale ipsum est* (3).

Da questo doppio scopo della famiglia noi potremo agevolmente determinare i principii per l'uso dei beni nella medesima: l'uso è sempre in rapporto al fine.

Primieramente, la famiglia è per la conservazione dell'individuo. Quali allora saranno i suoi mezzi di conservazione o di sussistenza? Quelli stessi che sono capaci a conservare, a provvedere del necessario l'individuo. Essi sono due: 1° La disposizione di certi beni temporali ossia la proprietà familiare; 2° il mezzo di acquistarla, ossia il lavoro.

1. *La proprietà familiare.* — Egli è manifesto che per la propria conservazione l'uomo abbisogna dei beni materiali. Ma onde tali beni lo conservino di fatto, non basta ch'essi esistano: è necessario che siano a sua disposizione là dove

governati da individui specialisti, che le porgano aiuto per meglio raggiungere il suo fine. Così a completare l'educazione corrisponde la scuola, alla direzione dei lavori particolari gruppi di privati. Queste società sono ausiliari della famiglia quanto al bene suo proprio e costituiscono l'ordine economico — economia etimologicamente è lo stesso che governo della casa. Noi non abbiamo trattato di tali società: 1° perchè parlando delle relazioni degli individui tra loro, noi avremo occasione di tratteggiare questo punto sufficientemente per ciò che riguarda la morale: 2° perchè tali società rispecchiano direttamente l'ordine economico e noi qui ci teniamo ai soli principii morali.

(1) Questa definizione è tolta dalla 1. 2. q. 105. ar. 4.

(2) 1 Pol. lect. 1.

(3) Ibid.

egli vive, vale a dire, *in seno alla famiglia*. Ora il poter disporre, cioè applicare un bene — dall'individuo o dal gruppo — all'utilità propria, costituisce un atto di proprietà.

Dunque la famiglia, intantochè gruppo conservatore dell'individuo, ha il bisogno e il diritto di assicurarsi una certa proprietà (1). Tale proprietà la famiglia non potrà attuare che mediante il

2. *Lavoro*. — Allora ecco l'obbligo del lavoro che incombe alla famiglia in forza del fine ch'essa deve raggiungere. Quest'obbligo è uguale sì per la famiglia che per l'individuo, e quanto altrove abbiamo detto di quest'ultimo, deve andar applicato anche alla famiglia. Solamente in questa l'obbligo principale al lavoro spetta al marito, perchè meglio dotato da natura di forza fisica non meno che del vigore della ragione (2). La donna essendo di complessione delicata e mediocre di talento e specialmente perchè destinata da natura alla maternità, non può dedicarsi a lavori pesanti: le cure interne della famiglia, la manutenzione della casa, basteranno ad esaurire le sue forze.

Ma la gran massa d'una nazione è costituita da famiglie operaie, e queste, in via ordinaria, non hanno altre risorse da campare che il salario corrispondente al lavoro del capo della famiglia. Allora si domanda: Quale deve essere il salario infimo di un padre di famiglia? o più precisamente: un padre di famiglia ha egli il diritto di esigere in virtù del suo lavoro individuale, un salario capace a sostentare non solo sè ma anche la moglie ed i figli nello stato di fecondità ordinaria?

Prima di attaccare il nodo del problema, dobbiamo esporre i principii dell'Angelico sul salario e sulla natura dello stesso. S. Tommaso definisce il salario: la retribuzione compensatrice d'un'opera o d'un lavoro (3). All'evidenza di ciò va ricordato quanto già altrove dicemmo, e cioè che l'uomo possiede, qual mezzo di sussistenza, la sua capacità professionale, certa determinata attitudine di produrre, di lavorare. Questa gli conserva di fatto la vita, diventa un mezzo attuale di guadagnare e vivere quando egli ne fa atto, quando la mette in esercizio: la capacità d'un agricoltore non lo fa vivere che quand'egli

(1) SCHWALM, *Leçons de Philos. sociale*, t. I, p. 139, ss.

(2) Naturaliter in homine magis abundat discretio rationis. I. q. 92. ar. 1, ad 2.

(3) Merces dicitur quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris. I. 2. q. 114 ar. 1. c.

l'applica alla coltura della terra. Ma la messa all'opera di tale capacità può effettuarsi in due modi: il primo che esclude il salario e lo stato di salariato; l'altro che lo crea.

Il primo ha luogo nel caso di colui che applica le proprie capacità a un bene che gli appartiene: l'agricoltore che coltiva un campo di sua proprietà. Allora non può esservi discorso di salario, trattandosi semplicemente dell'utilizzazione d'un proprio bene mediante il lavoro personale.

Il salario si realizza nel secondo modo, e cioè quando l'operaio non lavora su di un bene proprio, ma su quello di un terzo, cui egli offre il lavoro personale per una retribuzione che si chiama salario. In guisa che il salario risulta:

1° Da un contratto. L'operaio offre al proprietario il proprio lavoro, le sue capacità professionali per produrre mediante la materia prima spettante al proprietario, sotto condizione di essere retribuito del proprio lavoro. Il proprietario accetta, e, in vista della produzione, offre la ricompensa, il salario. Siamo quindi di fronte ad un contratto bilaterale oneroso, che il codice e i moralisti chiamano: locazione d'opera (1).

2° Da un contratto che suppone nel lavoro una cosa vendibile e nel salario il prezzo ad essa equivalente. Il lavoro infatti, per l'oggetto ch'esso trasforma e rende utile, diventa una cosa di valore, di utilità per la vita umana, quindi vendibile. Allora il contratto della locazione d'opera, è una specie di contratto di compra-vendita.

Da questi principii ne segue, quali qualità essenziali del salario essere: 1° l'uguaglianza del salario al lavoro fornito; 2° l'uguaglianza del salario ai bisogni dell'operaio.

Proviamo questi due asserti. Primieramente vi deve essere uguaglianza tra il lavoro fornito dall'operaio e la mercede ch'egli riceve, il salario. Imperocchè l'operaio è proprietario del suo lavoro, quindi nell'opera ch'egli fa a beneficio del padrone egli vi mette una parte della sua proprietà. La materia prima e gli strumenti possono appartenere al padrone per quanto si vuole, questi non riuscirà mai a realizzare dei prodotti senza il concorso dell'opera, del lavoro dell'operaio. Dunque il lavoro dell'operaio è sua proprietà, e per ciò che egli

(1) *Mercenarii locant opera sua. l. 2. q. 105 ar. 2 ad 6. — Cod. Civ. del Regno d'Italia, l. III, tit. 9. cap. 3. art. 1570.*

lo impende in favore del padrone, alienandolo di propria volontà, egli ha diritto a una retribuzione equivalente.

E quando dico equivalente intendo dire *eguale*. E in verità, il lavoro dell'operaio, come fu già provato, è una specie di merce atta a essere venduta; quindi i principii che reggono il contratto di compra-vendita, trovano applicazione anche in presente: « valent in re nostra principia quae dantur pro justa emptione et venditione » dice l'Em. Zigliara nelle consultazioni del 15 Aprile 1892. Ora il principio che domina la giustizia del contratto di compra-vendita, è precisamente l'uguaglianza del prezzo e del valore della merce, in guisa che l'oggetto venduto sia pagato per una tal somma di danaro che, secondo il giudizio comune, ne equivalga il valore (1).

Però come nella compra-vendita il prezzo, dipendendo dalla stima comune, è per necessità un po' fluttuante, così anche il salario è alquanto variabile e una leggera addizione o diminuzione non ne toglie l'uguaglianza (2).

In secondo luogo, vi deve essere uguaglianza tra il salario e i bisogni dell'operaio. E infatti il lavoro dell'operaio non è la forza produttrice d'un automa, ma è un atto cosciente, procedente dalla libera determinazione della volontà. E come atto umano, il lavoro ha un fine proprio stabilito dal Creatore e sempre inteso, almeno implicitamente, dal lavoratore, fine diverso e superiore a quello dell'opera considerata in se stessa: la conservazione dell'esistenza mediante il lavoro (3). Se fine tecnico del lavoro è la produzione d'un oggetto p. e. fabbricare una casa, il fine per ordine all'agente, cui ogni altro è subordinato, è quello di campare col proprio lavoro, fare una casa per guadagnarsi il pane. Dunque il lavoro dell'operaio deve procurare allo stesso il vitto, cui il lavoro è ordinato,

(1) *Emptio et venditio (secundum rem) videtur esse introducta pro communi utilitate utriusque; dum scilicet unus indiget re alterius et e converso, ut patet per Philosophum (1 Pol. c. III, n. 2). Quod autem pro communi utilitate inductum est, non debet magis esse in gravamen unius quam alterius, et ideo debet secundum aequalitatem, inter eos contractus institui. 2. 2. q. 77. ar. 1.*

(2) *Iustum pretium rerum non est punctualiter determinandum, sed magis in quadam aestimatione consistit, ita quod modica additio vel minutio non videtur tollere aequalitatem iustitiae 2. 2. q. 77, ar. 1. ad 1.*

(3) *Labor manualis ordinatur primo et principaliter ad victum quaerendum, 2. 2. q. 187, ar. 3.*

sotto pena di mancare al fine stabilito dalla stessa natura. Ora il salario è l'equivalente del lavoro fatto dall'operaio. Dunque esso dev'essere tale da corrispondere ai bisogni dell'operaio. Ogni qualvolta il salario non è sufficiente a soddisfare tali bisogni, l'operaio è spogliato d'una cosa che gli appartiene, il suo lavoro, e il padrone si appropria ciò che non retribuisce, l'opera del lavoratore, e quindi pecca contro la giustizia (1).

Stabiliti i principii noi sciogliamo la questione sovrapposta nel seguente modo: in rigor di giustizia, un padre di famiglia non può esigere pel proprio lavoro un salario minimo bastante a sostentare sè e l'intera famiglia. E la cosa ci pare evidente, poichè il lavoro appartiene personalmente all'operaio e non alla famiglia, quindi è destinato a far vivere l'operaio e non la famiglia. Dunque il salario, che è l'equivalente del lavoro, non dovrà essere, in rigor di giustizia, che pel solo operaio.

Naturalmente, qui si fa astrazione dalle qualità tecniche del lavoratore, perchè va da sè che il salario, in prima linea, deve corrispondere al lavoro fornito ed è maggiore o minore secondo la qualità e quantità del prodotto, e l'equivalenza tra il salario ed il bisogno concerne esclusivamente il salario minimo, che astraie da speciali doti del lavoratore.

Ciò nullameno, l'operaio, in via generale, è destinato ad essere padre di famiglia. In qual guisa dovrà egli adunque provvedere alle necessità della medesima?

In primo luogo, tra i bisogni personali dell'operaio, va annoverato anche un piccolo risparmio. Donde il primo sussidio attuale per la famiglia.

Poi, quasi ogni operaio — specialmente quando esercita a lungo lo stesso mestiere — possiede certe abilità tecniche, che gli permettono di esigere un salario proporzionato al lavoro che produce e quindi superiore ai suoi bisogni personali. E di qui un aiuto non indifferente per provvedere alle necessità della famiglia.

Quando ciò non è sufficiente allora spetta al padrone di sovvenire ai propri operai in forza dei due seguenti principii: 1. Come ogni altro uomo, anche il padrone è tenuto *dalla carità* del prossimo a fare l'elemosina, e l'ordine dell'elemosina

(1) Per tutta la presente questione SCHWALM, *op. c.* p. 325-332.

richiede che essa venga esercitata anzi tutto verso quelli che ci sono più vicini. Ora dopo i figli, chi è più prossimo al padrone del proprio operaio? Dunque il padrone è obbligato a venir in aiuto dei suoi operai indigenti per dovere di carità.

2. Gli operai sono cooperatori degli interessi e dei benefizi del padrone, il quale deve precisamente agli operai — almeno in parte — la prosperità dei suoi capitali. E allora, *l'equità naturale* non esige dal padrone, che, dopo aver provveduto ai bisogni propri e della famiglia, egli rivolga lo sguardo paterno a chi è solidale dei suoi interessi e cooperatore della sua fortuna?

In questa maniera, crediamo noi, sarà raro il caso che un operaio veramente laborioso — ed è di questo che si tratta — non abbia di che provvedere alle necessità della sua famiglia.

L'altro fine parziale della famiglia è la conservazione della specie. *Omnibus viventibus inest naturalis appetitus ut post se relinquant alterum tale, quale ipsum est* (1).

I genitori, per via della generazione, sono principio dell'essere dei figli. Perciò i genitori sono portati da una forte inclinazione naturale ad amare i loro figli come se fossero una parte di loro stessi, e, per conseguenza, l'amore che essi nutrono pei figli è il più rassomigliante all'amore che l'uomo ha per se stesso (2). Ora l'amore spinge l'uomo in tutto alla ricerca del proprio bene, e il bene proprio dell'uomo consiste nel conseguimento del suo fine (3), che, come altrove abbiamo visto, è doppio, fine spirituale e ultraterreno consistente nell'eterna beatitudine, e fine temporale consistente nel benessere della vita presente in rapporto al fine ultimo. Dunque l'amore dei genitori verso i propri figli, li inclina naturalmente a desiderare e procurare a questi il loro benessere temporale ed eterno. E di qui emanano tutti i doveri dei genitori verso i loro figli. Noi ci teniamo esclusivamente a quelli che hanno contatto col nostro quesito:

1. Conservazione dell'essere. Il primo e più elementare do-

(1) *I Pol. lect. I.*

(2) *Parentes diligunt filios ut aliquid sui existentes; pater autem non est aliquid filii; et ideo dilectio quo pater diligit filium est dilectione qua quis diligit seipsum similior. 2. 2. q. 26. ar. 9.*

(3) *Est autem bonum uniuscujusque quod finem suum consequatur, malum autem ejus est quod a debito fine divertat. C. G. I. III, c. 122.*

vere dell'uomo è la propria conservazione. Perciò i genitori sono obbligati anzitutto di conservare l'essere ch'essi stessi hanno generato. Ciò scorgiamo persino negli animali irragionevoli che nutrono e proteggono i loro nati incapaci di aiutarsi da sè. A fortiori dunque ciò deve dirsi dell'uomo.

Il dovere della conservazione comprende tutto quanto è necessario onde i figli possano menare una vita conveniente al decoro e alla condizione della famiglia. In modo molto sintetico S. Tommaso lo riduce al vivere — *vivere* (1).

2. L'educazione in vista del fine da ottenere. Gli altri animali non hanno bisogno di educazione: essi posseggono l'istinto, e appena il loro organismo è sufficientemente sviluppato s'accingono all'opera come fossero vecchi di mestiere, sanno bene discernere gli elementi buoni dai nocivi, posseggono a meraviglia l'arte di procurarseli, sanno in qual modo difendersi e all'occasione offendere l'avversario e via dicendo. Nell'uomo invece non è così. L'uomo non ha che una cognizione universale delle cose necessarie alla vita (2), che gli permetterà di pervenire alla conoscenza di quanto abbisogna mediante l'aiuto di altri. Da sè egli non potrà giungere che a uno sviluppo rudimentale delle sue facoltà e provvedere insufficientemente ai molteplici bisogni fisici e morali della vita umana (3). Per conseguenza, egli deve essere istruito quanto all'uso ragionevole dei beni corporali; dunque quanto all'acquisto e al godimento dei mezzi di esistenza materiale in accordo con quelle virtù morali che ne regolano la ricerca e l'appetito secondo i dettami della ragione. Fra questi beni in prima linea va messo il dovere di iniziare il fanciullo a un mestiere, che più tardi potrà procacciargli i mezzi di sussistenza materiale.

Tale dovere spetta ai genitori in virtù del principio ch'essi danno ai figli l'essere, e, per conseguenza, soli hanno verso i figli quell'amore disinteressato che richiedesi per una saggia educazione. Perciò S. Tommaso annovera l'educazione — disciplina — tra i beni per cui la società domestica viene in aiuto

(1) Si ergo consideremus effectum beneficii quod filius a parentibus accipit, scilicet esse et *vivere*... c. 2, q. 106 ar. 6 ad 1.

(2) Homo autem horum quae sunt vitae necessaria, solum habet naturalem cognitionem in communi. *De Reg. Princ.* l. 1. c. 1.

(3) Non est autem possibile quod unus homo ad omnia hujusmodi per suam rationem contingat. *Ibid.*

all'uomo: « et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo cuius est pars » (1).

3°. Tesoreggiare (thesaurizare) per i propri figli vale a dire lasciarli eredi della propria sostanza. Il che S. Tomaso deduce dal medesimo principio, cioè che i genitori sono principio dell'essere dei figli. Per questa ragione i figli sono in alcun modo la continuazione dei loro genitori, e quindi continuatori nella società del nome, della riputazione e della condizione dei loro parenti. Per conseguenza, questi sono portati naturalmente a fare tutto il possibile onde i figli representino degnamente il nome della famiglia, anche dopo la morte dei genitori. Ma a ciò si richiedono non meno le qualità morali dei parenti che la sostanza materiale, la ricchezza, la quale ci mette in grado di coltivare le virtù sociali secondo lo stato di ciascheduno. Dunque è naturale che i genitori tesoreggino per i loro figli lasciandoli eredi del patrimonio familiare (2).

Essendo il padre principio dell'essere del figlio, questi gli deve riverenza ed ossequio. Questo debito conviene al padre in quanto è padre, che origina da ciò che il padre come principio del figlio è superiore allo stesso. Però potrà accadere che il padre cada nell'indigenza e quindi abbia bisogno d'esser aiutato. Il figlio, essendo il più congiunto al padre perchè ha ricevuto l'essere da lui, ha il dovere rigoroso di soccorrerlo nelle sue necessità (3).

§ II. *L'uso dei beni nella società politica.*

Parlando dello Stato ed esponendone la missione — doveri e diritti — è mestieri avere sempre dinanzi il fine personale dell'uomo: è desso che per S. Tommaso domina la questione.

Perciò, qualunque sarà la soluzione che si dovrà dare al

(1) *I Eth. lect. 1.*

(2) *Pater habet rationem principii, filius autem habet rationem e principio existentis, ideo per se patri convenit ut subveniat filio, et propter hoc non solum ad horam debet ei subvenire, sed ad totam suam vitam, quod est thesaurizare... quia naturaliter non parentes filiorum, sed filii parentum sunt successores. 2. 2. q. 101. ar. 2. ad 2.*

(3) *Per accidens autem aliquid debetur patri quod debet eum accipere secundum aliquid quod ei accidit; puta si sit infirmus quod visitetur et eius curationi intendatur, si sit pauper quod sustentetur et sic de aliis huiusmodi. 2. 2. q. 101. ar. 2.*

difficile problema, egli è certo che il fine dell' uomo non potrà essere assorbito dalla società politica, spogliando l' individuo d' ogni personalità propria.

Il fine dell' uomo deve essere pienamente rispettato. Questo fine, noi abbiamo detto più volte, è di menare una vita virtuosa qui in terra e per la vita virtuosa pervenire alla vita ultraterrena e soprannaturale che lo attende nella beata eternità.

La società dal canto suo deve agevolare all' uomo il conseguimento del suo fine. Quindi, dirà S. Tommaso, fine della società stessa è pure di vivere anzitutto secondo virtù; ma come l' individuo vivendo virtuosamente si dirige a un fine ulteriore, che consiste nel godimento di Dio, è giocoforza concludere che la società abbia lo stesso fine ultraterreno.

E quando diciamo che la società ha un fine da raggiungere, non vogliamo mica asserire che l' essere collettivo sociale abbia un fine proprio, no; ma soltanto che il fine sociale è lo stesso fine individuale dell' uomo e alla società spetta di porre quelle condizioni che, realizzate, permetteranno a ciascuno di levarsi da sè verso il proprio destino. Solamente in questo modo hanno senso le parole dell' Angelico quando afferma che il fine della società è quello stesso dell' individuo la vita virtuosa e la beatitudine eterna (1).

Di più, alla società spetta di realizzare in comune le condizioni per giungere al fine, e non per ogni individuo in particolare; all' individuo incombe il dovere di applicare a se stesso i mezzi di giungere al fine, poichè esso solo ne porta la responsabilità, come esso solo ne raccoglie il frutto. Da ciò si capisce perchè lo Stato non si occuperà degli individui se non in quanto essi esercitano un' azione sull' ordine generale: il *bonum commune* di cui esso è incaricato.

Donde ne conseguita: 1° che l' autorità pubblica ha dei doveri particolari verso i membri ch' essa governa, dei quali deve procurare il raggiungimento del fine.

2° Che l' individuo, essendo costretto dalla natura stessa del fine a procurarsi i mezzi di raggiungerlo, è tenuto a

(1) Idem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis et unius... Videtur autem ultimus finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem.... Non est ergo ultimus finis congregatae multitudinis vivere secundum virtutem, *sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam, De Regim. Princ. l. 1. c. 14.*

cooperare in una con lo Stato a attuare le condizioni necessarie al conseguimento del suo fine.

3° Che lo Stato deve lasciare agli individui tutta quella libertà d'azione che non contrasta col bene comune. E così è facile comprendere che tra gli individui vi saranno delle relazioni particolari, nelle quali l'autorità pubblica non avrà alcun diritto di intervenire direttamente.

Con ciò il nostro studio sull'uso dei beni nella società politica, si divide naturalmente in tre punti distinti:

1° Missioni e doveri dello Stato.

2° Diritti dello Stato e doveri degli individui verso il medesimo.

3° Relazioni degli individui fra loro.

I. *Missione e dovere dello Stato verso l'individuo quanto all'uso dei beni.*

La missione dell'autorità politica, dice S. Tommaso (1), è di vegliare onde la moltitudine soggetta viva bene, quindi di dirigere la moltitudine verso il fine suo proprio. E ciò è indicato dalla stessa parola *rex*, che l'Angelico adopera per denotare il pubblico potere, poichè *regere providentiae actus est... providentiae autem est ordinare in finem* (2).

Tale missione comporta un triplice dovere:

1° istituire l'ordine; 2° conservare l'ordine; 3° promuovere l'ordine (3).

In altri termini, organizzare, mantenere e migliorare l'ordine sociale.

Per bene organizzare la società lo Stato deve provvedere onde vi sia in essa quella copia di beni materiali che basti al sostentamento e alla buona vita dei cittadini (4).

L'obbligazione ne è manifesta, poichè i beni materiali son mezzi necessari per vivere virtuosamente, sono condizione *sine qua non* della vita virtuosa: come non è possibile vedere senza la potenza visiva ben disposta, così non è possibile vi-

(1) *Ibid.*, c. 15.

(2) *IV Sent. dist. 49. q. 1 ar. 2 ad 5.*

(3) *Quod quidem studium (regis) in tria dividitur: ut primo quidem in subiecta multitudine bonam vitam instituat; secundo ut institutam conservet; tertio ut conservatam ad meliora promoveat. De Reg. Princ. l. 1, c. 15.*

(4) *Ibid.*

vere secondo virtù senza la disposizione d'una sufficiente quantità di beni che sostenti la natura e la disponga all'operazione virtuosa.

In qual guisa e in quali proporzioni lo Stato dovrà provvedere che tra i suoi membri vi sia il necessario alla vita?

La risposta a questo quesito si riassume così: procurare la ricchezza e organizzare la distribuzione.

Procurare la ricchezza. — Due sono i modi, dice l'Angelico, mediante i quali alla società verrà l'affluenza delle cose materiali. Il primo proveniente dalla fertilità del suolo produttore in copia quanto il bisogno della vita umana richiede. Il secondo dall'uso del commercio per cui vengono importate da altre parti le merci di cui si sente bisogno (1). La fertilità del suolo — per cui deve intendersi tutto ciò che la terra può dare, prodotti naturali e prodotti artificiali, beni immediatamente utili, vino, grano ecc. e materie prime utilizzabili, legna, metalli ecc. — provvede in via diretta ai bisogni dei cittadini. Il commercio invece di cui è proprio importare i generi che fanno difetto nel paese da altre regioni, non provvede che in maniera indiretta alle necessità d'una nazione.

Per conseguenza, S. Tommaso dice ch'egli è più utile, più sicuro e più degno per una nazione estrarre dal proprio suolo gli elementi della sua conservazione e della sua proprietà industriale. Più degno, perchè allora la nazione è più autonoma, dovendo, nel caso contrario, dipendere da altri per ciò che le manca. Più sicuro, perchè le guerre e gli agenti naturali non previsti possono intercettare o distruggere i trasporti a lei destinati. Più utile, perchè pel continuato consorzio degli estranei i cittadini perdono la semplicità di costumi cui sottentra la mollezza, che, corrompendoli, li rende inetti alle armi, ed apre la via ad ogni vizio (2). Tuttavia, s'affretta a dire l'A-

(1) *Ibid.*, l. 2. c. 3.

(2) *Primus autem modo convenientior esse manifeste convincitur.... Dignior enim est civitas si abundantiam rerum habeat ex territorio proprio, quam si per mercatores abundet. Cum hoc etiam videtur esse securius quia, propter bellorum eventus et diversa viarum discrimina, de facili potest impediri victualium deportatio et sic civitas per defectum victualium opprimeretur. Est etiam hoc utilius ad conversationem civilem; nam civitas quae ad sui conservationem mercationum multitudine indiget necesse est ut continuum extraneorum convictum patiatur; extraneorum autem conversatio corrumpit plurimum civium mores. *Ibid.**

quate, è impossibile trovare un paese che abbia tutto quanto gli occorre senza il bisogno d'importazione. Cosicchè ogni nazione bene costituita ha bisogno d'un certo commercio. Del resto, le stesse produzioni proprie finirebbero per diventarle nocive, a causa della sovrabbondanza, quando non vi fossero dei negozianti per trasportarle su altri mercati (1).

Da ciò appare che la parte del commercio, benchè reale e importante, è messa da S. Tommaso in linea secondaria.

Per meglio comprendere tale subordinazione, si rende necessaria alcun'altra spiegazione. Si sa che il commercio, almeno quale si esercita nelle nazioni civili, si basa necessariamente sul denaro, che serve quasi di veicolo delle merci; il commerciante quindi ha molto denaro e il suo mestiere gliene procura sempre di più. Allora ecco che il commercio esercitato su vasta scala procurerà alla nazione intera molta quantità di denaro. Ed è precisamente da ciò che l'Aquinate deduce dovere il commercio essere limitato e subordinato al fine principale che, secondo lui, consiste nella cultura del suolo e nell'industria nazionale.

E qui dobbiamo ricorrere ai Commentari sui libri politici d'Aristotele, dove l'Angelico, seguendo la teoria dello Stagirita, divide in due grandi classi tutta l'industria umana: *ars possessiva* e *ars pecuniativa* (2). La prima ha per iscopo diretto di procurare a colui che l'esercita il godimento delle ricchezze naturali, che sono immediatamente applicabili ai bisogni della vita. L'altra ha per risultato di procurare le ricchezze artificiali: la *pecunia*, il denaro. Le industrie dette possessive sono immediatamente utili all'individuo, alla famiglia, alla società; procurando delle ricchezze naturali, esse sono pure le più naturali, quindi le più degne. Le altre sono pure da stimarsi, sono utili in quanto servono alla vera economia nazionale, in quanto procurano il bene generale. Non sono però il vero bene economico, e quindi meno apprezzabili delle industrie possessive. Per qual motivo? Ricordiamo il principio tante volte inculcato, che tutta l'attività umana deve essere subor-

(1) Non de facili potest inveniri locus, qui sic omnibus vitae necessariis abundet, quod non indigeat aliquibus aliunde allatis. Eorumque quae in eodem loco superabundant, eodem modo redderetur multis damnosa copia si per mercatorum officium ad alia loca transferri non possent. *Ibid.*

(2) *I. Pol. lec. 5.*

dinata e diretta allo scopo primario dell'esistenza, avere in vista l'accompagnimento dei doveri individuali e sociali, adoperando quei mezzi che vi sono necessari ed utili. Allora ecco la necessità o l'utilità costituire il merito gerarchico d'una industria.

Ora le ricchezze naturali sono utili per se stesse poichè direttamente ordinate al bene dell'individuo e della società; le ricchezze artificiali sono utili soltanto indirettamente, in quanto servono al vero bene economico, in quanto concorrono all'aumento delle ricchezze naturali. Dunque esse sono a queste soggette.

Con queste idee — in conformità del resto, col principio fondamentale dell'etica tomista, della finalità — era logico, era necessario dedurre che il commercio, fonte dei beni artificiali, il denaro, è subordinato alle industrie naturali e queste devono essere preferite a quello, in ispecie l'agricoltura, prima tra le industrie naturali.

Allora ecco il dovere primario dello Stato, di favorire, proteggere, incoraggiare anzi tutto le industrie naturali e fra queste principalmente l'agricoltura, la più degna delle industrie nazionali essendo ordinata al primario bisogno dell'uomo, sostrato di tutta la vita culturale ed etica, l'alimentazione. E di qui altri doveri sulla proprietà fondiaria, sulla ricchezza del suolo, il cui retto servizio ridonderà grandemente sul benessere dell'intera nazione.

Il commercio pure dovrà essere protetto in quanto esso serve al bene economico e morale della nazione, in quanto supplisce alla scarsezza dei prodotti propri e non espone a pericolo la virtù dei cittadini. E qui altri doveri sull'obbligo di vendere, sulla fissazione del prezzo, ecc. Simili precauzioni aveano poi un interesse particolare nell'età di mezzo per la difficoltà di comunicazioni rapide per cui il solo denaro non potea bastare per evitare le conseguenze disastrose d'una carestia.

Inoltre, l'autorità pubblica dovrà provvedere onde nella città vi sieno quei dilette che sono richiesti a una vita ben regolata *eo quod*, dice il Santo Dottore, *sine amoenitate vita hominis... durare non potest* (1). Il modo e le proporzioni dipendono da infinite circostanze che qui sarebbe superfluo enume-

(1) *De Reg. Princ. l. II, c. 4.*

rare; ma è da ritenere quale principio che il diletto non dovrà essere di scapito alla vita virtuosa, occasione di mollezza pei singoli e di rovina per la nazione. Finchè tutto si tiene entro i limiti del piacere moderato, S. Tommaso non solo non condanna, ma ritiene essere dovere dello Stato di fornire i mezzi a tali piaceri leciti e necessari per l'uomo.

Ripartizione della ricchezza. — Procurati i beni di cui la nazione abbisogna, l'autorità pubblica dovrà attendere alla distribuzione equa della medesima, senza della quale non sarebbe abbastanza provveduto per tutti i cittadini. Nell'esercizio di questo dovere l'autorità pubblica esorbiterebbe qualora volesse distruggere il diritto di proprietà, che, come dicemmo, si basa sullo stesso diritto naturale, e le leggi sociali devono essere la tutela del diritto e non la distruzione del medesimo; in caso contrario non hanno nessuna forza di obbligazione (1). Ma poichè la possessione privata è precisamente pel buon uso dei beni, lo Stato deve sorvegliare e legalmente disporre in guisa ch'essa corrisponda allo scopo supremo cui è destinata. Inoltre il diritto di possessione privata non essendo determinato da natura quanto alla forma, appartiene allo Stato — di cui è proprio precisare il diritto naturale — l'organizzazione e l'assetto della privata proprietà (2). È in questo senso che qui parliamo di ripartizione della ricchezza.

Il modo di applicazione concreta dipende in tutto da una saggia politica. E S. Tommaso osserva che non ogni organizzazione sociale è per tutti i tempi nè per tutti i popoli e che sarebbe imprudente, essendo grandemente pericoloso, da parte dell'autorità, applicare ad un popolo ancora imperfetto nel civile progresso, leggi che suppongono una nazione in uno stadio considerevole di cultura sociale (3).

(1) Ad primum ergo dicendum, quod lex scripta sicut non dat robur juri naturali ita nec potest ejus robur minuire vel auferre, quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. Et ideo si scriptura legis contineat aliquid contra jus naturale, injusta est, nec habet vim obligandi... 2. 2. q. 60. ar. 5 ad 1.

(2) ... oportet enim possessiones simpliciter esse proprias quantum ad proprietatem dominii, sed secundum aliquem modum communes. *Quando autem usus rerum privatarum possit fieri communis, hoc pertinet ad providentiam boni legislatoris.* II Pol. lec. IV.

(3) Lex humana intendit homines inducere ad virtutem non subito sed gradatim: et ideo non statim multitudini imperfectorum imponit ea quae

Quanto a lui, l'Angelico fa vedere di essere assai contrario alla centralizzazione dei capitali, in ispecie dei latifondi. Ed è precisamente per tema che i beni non si riducano in mano di pochi e che così la ricchezza manchi al suo destino supremo, che l'Angelico è indotto a porre con Aristotele tra le attribuzioni dello Stato quella di regolare con leggi sapienti le proprietà dei cittadini. Ed è perciò d'egli mostra tanta simpatia per le disposizioni della legge giudaica la quale concedeva in caso di bisogno di vendere le proprie terre, ma poi comandava che dopo un determinato spazio di tempo ritornassero in proprietà del vendente (1).

La buona organizzazione della ricchezza importa di necessità il retto funzionamento del lavoro e la tranquilla e giusta connivenza del lavoro e del capitale. Donde una lunga serie di obbligazioni pel pubblico potere, di infinite riforme sociali che attuate perdurano senza fallo la società all'apice della prosperità.

Partendo dal principio che lo Stato deve facilitare all'individuo la ricerca dei mezzi materiali e morali di sussistenza, S. Tommaso inferisce che l'ideale dell'organizzazione sociale nell'ordine materiale dovrebbe essere quello che nessuno nella società fosse costretto a mendicare per avere di che sostentarsi (2).

Donde il dovere dello Stato di provvedere esso stesso ai bisogni degli indigenti sia in via diretta che indiretta. S. Tommaso non ebbe tempo di occuparsi del presente problema che

sunt jam virtuosorum, ut sc. ab omnibus malis abstineant; alioquin imperfecti huiusmodi praecepta ferre non valentes in deteriora mala prorumperent. 1. 2. q. 96. ar. 2 ad 2.

(1) Sicut Phil. dicit (Pol. I. 2. c. 5): "Regulatio possessionum multum confert ad conservationem civitatis vel gentis". Unde sicut ipse dicit (Ibid.) apud quasdam gentium civitates statutum fuit ut nullus possessionem vendere posset nisi pro manifesto detrimento. Si enim passim possessiones vendantur, potest contingere quod *omnes possessiones ad paucos deveniant*; et ita necesse erit civitatem vel regionem habitatoribus evacuari. Ed ideo lex vetus ad huiusmodi periculum removendum sic ordinavit quod et necessitatibus hominum subveniretur, concedens venditionem possessionum usque ad certum tempus; et tamen periculum removet, praecipiens ut certo tempore possessio vendita ad vendentem rediret. *Ibid., q. 105 ar. 2. ar. 3.*

(2) 2. 2. q. 187 art. 5 et 2 ad 3.

fu svolto dal continuatore del *De Regimine* sulle stesse basi dell'Angelico Dottore. Questi infatti nel prologo ai libri politici di Aristotele e nello stesso de Reg. (1) aveva posto il principio che l'arte di governare deve imitare la natura. Ed ecco Tolomeo argomentare in proposito: Si enim natura quaecumque non deficit in necessariis, ut Phil. dicit, multo minus et ars quae imitatur naturam. Inter omnes autem artes, ars vivendi et regendi superior et amplior est, ut tradit Tullius de Tusc. quaest. Ergo reges et principes in necessariis deficere non debent indigentibus, immo potius subvenire (2). A questo dovere lo Stato farà fronte con istituti eretti appositamente o dalla privata carità o, quando questa non sia sufficiente, come arriva assai spesso, con istituti propri dello Stato. In questo modo l'autorità pubblica otterrà lo scopo primario per cui i beni furono creati e cioè di servire alla necessità di tutti gli uomini.

In secondo luogo, lo Stato ha il dovere di conservare l'ordine di già istituito.

Ora tre sono gli ostacoli che si oppongono al mantenimento dell'ordine.

Il primo viene dalla natura. Gli uomini sono mortali, e non di rado le stesse alterazioni delle loro facoltà li rendono inabili alle pubbliche funzioni. Ora l'ordine pubblico abbisogna di agenti idonei che lo conservino per sempre. Così rimedio a questo male è la vigilanza del governo onde avere sempre degli agenti capaci alle funzioni preposte (3).

Il secondo ostacolo è suscitato dalla prava volontà degli uomini: spesso essi si rifiutano di sacrificarsi per la cosa pub-

(1) *l. 1. c. 12.*

(2) *De Reg. l. 2. c. 15.*

(3) Hic igitur bona vita per regis officium in multitudo constituta, consequens est ut ad ejus conservationem intendat. Sunt autem tria quibus bonum publicum permanere non sinitur, quorum quidem unum est natura sua proveniens. Non enim bonum multitudinis ad unum tantum tempus institui debet, sed ut sit quodammodo perpetuum. Homines autem cum sint mortales, in perpetuum durare non possunt. Nec dum vivunt semper sunt in eodem vigore, quia multis variationibus humana vita subiicitur; et sic non sunt homines ad eadem officia aequaliter per totam vitam idonei... Necesse est ut per regis studium conservetur subiectae multitudinis bonum, dum sollicitè curat qualiter alii in deficientium locum succedant. *Ibid. l. 1. c. 15.*

blica ; non di rado ledono il diritto altrui ; alle volte ancora si levano in sommossa contro l' autorità. E qui lo Stato deve provvedere con delle disposizioni coercitive onde costringere i suoi soggetti ad astenersi dall' iniquità e menare una vita virtuosa (1).

Il terzo ostacolo proviene dall' incursione dei nemici esterni che minacciano i diritti e l' esistenza stessa della società. Contro il periglio esterno lo Stato dovrà tenersi preparato con buone fortificazioni e un esercito ben agguerrito (2).

Terzo, lo Stato ha il dovere di promuovere l' ordine già istituito.

Esso vi arriverà sforzandosi in ciascheduna delle materie suindicate, di correggere ogni disordine introdottovisi per mala ventura, di supplire a tutto ciò che inevitabili cambiamenti avranno scosso o distrutto, di attuare in fine tutti quei miglioramenti che una saggia politica gli avrà ispirato (3).

Questo dovere in altri termini, osserva Keesen, suona così: fornire ai gruppi, alle famiglie e agli individui, non solo i mezzi atti, ma i più acconci e i più efficaci ad ottenere il loro fine (4).

Ma in tutta quest' opera sì vasta e per natura sì complessa, lo Stato avrà forse le mani pienamente libere, in modo ch' esso possa legittimamente fare tutti quei mutamenti che gli sembreranno più adatti allo scopo, intervenendo a piacere in ogni controversia, legiferando a suo grado su ogni oggetto senza

(1) Aliud autem impedimentum boni publici conservandi ab interiori proveniens, in perversitate voluntatum consistit, dum vel sunt desides ad ea peragenda quae requirit res publica vel insuper sunt paci multitudinis noxii dum transgrediendo justitiam aliorum pacem perturbant... (necesse est) ut (rex) suis legibus et praeceptis, poenis et praemiis homines sibi subiectos ab iniquitate coerceat et ad opera virtuosa inducat. *Ibid.*

(2) Tertium autem impedimentum est reipublicae conservandae ab exteriori causatur dum per incursum hostium pax dissolvitur et interdum regorum aut civitas funditur dissipatur... Tertio imminet regi cura, ut multitudo sibi subiecta contra hostes tuta reddatur. *Ibid.*

(3) Si igitur bonae multitudinis institutioni tertium restat ad regis officium pertinens ut sit de procuratione sollicitus, quod fit dum in singulis quae praemissa sunt si quid inordinatum est corrigere, si quid deest supplere, si quid melius fieri potest studet perficere. *Ibid.*

(4) KEESSEN. *La mission de l' état d' après la doctrine et la méthode de Saint Thomas d' Aquin*, p. 17 — Bruxelles, 1890.

distinzione nè di materia nè di modo? Per la nostra questione morale è questo il punto più delicato e nel contempo il più importante nel complicato problema dei diritti e dei doveri dello Stato.

La scuola individualistica riduce la missione dello Stato al semplice ed esclusivo ufficio di sorveglianza sui diritti acquistati dai cittadini. L'autorità politica quindi non è obbligata a facilitare all'individuo, con nuovi e più efficaci mezzi, il suo fine particolare, a creare nuovi fattori di progresso sociale, all'infuori della tutela del libero godimento dei diritti di ciascuno. La missione dello Stato, secondo la presente teorica, è espressa dal famoso *laisser faire, laisser passer et le monde va de lui-même*.

Al contrario la scuola socialista sostiene l'abusiva ingerenza del potere pubblico in tutto l'ordine sociale, sacrificando completamente i diritti individuali sull'Altare del Dio-Stato.

Per sciogliere il quesito nel senso tomista dobbiamo nuovamente far ricorso al principio di finalità: *Omnis ratio operationis variatur secundum diversitatem finis* (1).

Da quanto finora fu detto risulta all'evidenza il principio, che lo Stato si occupa del bene comune, che il bene comune costituisce il fine dello Stato. Lo Stato quindi è il promotore del bene comune, della cosa pubblica, ch'esso cerca di assicurare alla società con leggi adatte e provvidenziali. Perciò San Tommaso dirà che la legge *prius et principalius respicit ordinem ad bonum commune* (2). Ma non tutto interessa il bene comune nella stessa maniera: vi sono alcune materie che direttamente e per se stesse rispecchiano il bene comune e solo indirettamente il bene privato; e viceversa, vi hanno di altre che in primo luogo concernono il bene privato, da cui il bene pubblico ridonda solo per rimbalzo. Nelle materie che interessano *direttamente* la comunità, lo Stato è il solo organo competente. Tale materia è tutta propria dell'autorità politica nella quale essa non deve incontrare resistenza da chicchessia, almeno nell'ordine economico. In ciò lo Stato potrà *corrigere, supplere et perficere*, da se stesso, senza alcun estraneo intervento, a suo grado e secondo l'opportunità dei tempi.

(1) C. g. 1. 3. c. 32.

(2) 1. 2. q. 90, ar. 3.

Nelle materie invece che non toccano il bene pubblico, che solo per ridondanza dal bene privato, l'azione dello Stato non potrà essere che *indiretta* e spiegarsi col costringere gli individui e i gruppi privati ad attuare quei miglioramenti che una saggia politica gli ispireranno. In quest'opera, come dico, esso dovrà influire sugli altri e non agire direttamente da sè, se non nel caso di colpevole inerzia. Anche qui per conseguenza, si eserciterà la sua azione di promotore del bene sociale.

Perciò a noi pare inesatto ciò che il Keesen (1) disse a proposito, e cioè che l'ufficio dello Stato è puramente suppletivo; no, in tutto ciò che in qualsiasi modo, diretto o indiretto, rispecchia il bene pubblico, dovere dello Stato, secondo San Tommaso, è non solo di *supplere* ma anche di *perficere*: promotore della cosa pubblica.

II. *Diritti dello Stato e doveri degli individui verso il medesimo.*

Dovere dello Stato è di governare la moltitudine a sè soggetta; esso deve agevolarle la consecuzione del suo fine, e, per conseguenza, mettere a sua disposizione quel tanto di beni materiali, ch'è indispensabile al retto vivere. Per ciò fare evidentemente lo Stato abbisogna di beni temporali, perchè per dirla colla Scuola *nemo dat quod non habet*. Ora lo Stato è un'istituzione posteriore in origine all'individuo e alla famiglia; quindi esso arriva quando i beni sono già divisi, quando la proprietà trovasi per diritto naturale in mano dell'individuo e della famiglia, in una parola esso arriva troppo tardi per aver diritto alla partizione (2).

D'altra parte avendo esso bisogno di beni temporali per non venir meno alla sua missione, per rendere ai cittadini non solo possibile, ma gradita e decorosa l'esistenza, deve pure procurarsi in qualche maniera ciò di cui abbisogna.

(1) *Op. c.*, p. 20.

(2) Notisi che con ciò non è mica detto che lo Stato non possa possedere. Esso è un ente giuridico, e, come tale, è paragonabile ad ogni società privata, che è senza dubbio capace di attribuzioni giuridiche, tra cui va annoverato il diritto di possessione. Ma allora non è lo Stato come Stato che possiede, sibbene in quanto è un'istituzione giuridica. Altrettanto potrebbe dirsi della Chiesa.

In qual guisa e per quali ragioni? Ecco il quesito cui ora dobbiamo dare adeguata risposta.

S. Tommaso insegna che allo Stato appartiene il dominio supremo su tutti i beni dei cittadini, in quanto ciò serve al buon governo della comunità (1). Allora ecco che lo Stato ha il diritto di prelevare dai fondi privati circolanti nella società quel tanto di cui abbisogna per governare e proteggere, come è dover suo, i propri sudditi, e a questi spetta il dovere di portarne il peso.

Nè con ciò si deroga al diritto di proprietà. È vero che S. Tommaso affermò che la proprietà è in certo qual modo inviolabile, ch'essa è di diritto naturale, ma ciò solo quanto al dominio della cosa non quanto all'uso della stessa. L'uso egli lo dichiarò comune dovendo le cose materiali servire ai bisogni dell'intera comunità. E' perciò che lo Stato quanto all'uso delle ricchezze si serve dei beni dei privati e in questo senso ne ha il supremo dominio, che peraltro lascia intatto il diritto di proprietà.

Però l'uso deve corrispondere al fine. Ora fine dello Stato è di governare bene i sudditi. Dunque intanto esso può esigere dai sudditi dei sacrifici sui propri beni, in quanto ciò serve al buon governo della cosa pubblica. E' perciò che San Tommaso disse che *omnia sunt principum ad gubernandum*. E con ciò l'Angelico mette i limiti al potere sovrano sui beni dei cittadini.

Lo stato quindi può esigere dai cittadini quel tanto di cui abbisogna per sopperire alle proprie necessità, per bene governare. Ma quando passa al di là esso eccede: eccede ogni qualvolta dispone senza ritegno del denaro dei cittadini in spese pressochè inutili. In tale caso lo Stato pecca contro la giustizia di cui dovrebbe essere il custode, e il suo atto non differisce punto da quello dei ladri comuni se non nella maggiore gravità del delitto, perchè, essendo direttamente contro la giustizia sociale, è per natura più lesivo e più pericoloso per le conseguenze (2).

(1) Ad primum ergo dicendum quod omnia sunt principum ad gubernandum. *Quodl. 12, q. 16, ar. 24.*

(2) Principibus vero potestas publica committitur ad hoc quod sint iustitiae custodes. 2. 2. q. 66, ar. 8. c.... Si vero aliquid principes indebite extorqueant per violentiam rapina est sicut et latrocinium. Unde dicit

In conclusione, l'obbligo di sostenere lo Stato deve misurarsi alla stregua delle vere e reali necessità pubbliche, in guisa che lo Stato non deve badare a quanto il popolo *può* dare ma a quanto *deve* dare pei suoi veri bisogni e non per quelli imaginari. E dato che il popolo non abbia neppure quanto dovrebbe dare, lo Stato deve accomodarsi alla meglio e non onerare i contribuenti sopra le proprie forze.

S'intende però per vero bisogno quanto concorre effettivamente ad aumentare il benessere sociale dei cittadini, non solo per ciò senza di cui la società verrebbe meno, ma per ciò ancora che conferisce a renderne degna e decorosa l'esistenza.

A prelevare dai beni privati quello che è necessario ai suoi bisogni, lo Stato lo fa mediante le imposte (1). Laonde ecco il dovere del cittadino di pagare le imposte, avendone lo Stato reale diritto. Di tale dovere S. Tommaso parla nei Com. dell'Epistola ai Romani!

Egli asserisce che tutti sono tenuti a pagare il tributo al principe per il *regime universale* per cui governa la patria nella pacifica connivenza colle altre nazioni e nella tranquillità interna dei cittadini (2). Così la norma per pagare le imposte è il buon governo della cosa pubblica, che è quanto dire il bene dell'intera nazione. Per conseguenza lo Stato lede la giustizia quando esige dai sudditi dei tributi che non ri-

Augustinus: "Remota justitia quid sunt regna nisi magna latrocinia, quia et ipsa latrocinia quid sunt nisi parva regna?". Et Ezech. (22. 27) dicitur: "Principes ejus in medio ejus quasi lupi rapientes praedam". Unde ad restitutionem tenentur sicut et latrones; et tanto gravior peccant quam latrones quanto periculosius et communius contra publicam justitiam agunt cujus custodes sunt positi. *Ibid. ad 3.*

(1) Imposta in senso largo che abbraccia le tasse pagate dal privato in rapporto immediato ad un servizio pubblico di cui si serve, come le imposte in senso stretto che, indipendentemente da ogni corrispettivo immediato sono dovute per mantenere l'esistenza economica dello Stato. Per lo Stato l'obbligo del cittadino è di diritto pubblico: esso origina dal vincolo di obbedienza politica che lega i sudditi al potere sovrano. Laonde l'Angelico afferma che il tributo è un segno di soggezione: primo ponit subiectionis signum dicens: *Idcirco enim*, id est, quod debetis esse subiecti et tributo praestatis, id est praestare debetis in signum scilicet subiectionis. *Rom. C. 13. lect. 1.*

(2) Tributum scilicet debetis, redditae tributum, quod principi tribuitur pro generali regimine quo patriam in pace et quiete gubernat. *Ibid.*

dondano all' utilità del popolo stesso, come pure lede la giustizia e diventa tiranno allorchè impone al popolo degli oneri che sorpassano le sue forze (1).

Dal che si deduce agevolmente che ciascuno sarà obbligato a contribuire alla conservazione della vita dello Stato, secondo le proprie forze e il proprio avere. Cosicchè, come sarebbe ingiusto che il meno agiato fosse gravato quanto il ricco, nella stessa guisa ingiustizia sarebbe che il ricco solo sopportasse tutto il peso dei gravami, giacchè se esso gode della protezione del governo, la gode del pari il povero.

E di qui si comprende quello che debba dirsi a riguardo della imposta *proporzionale e progressiva*, questione controversa tra gli stessi cattolici. La proporzionale consiste in ciò che coll' aumentare graduale del capitale, aumenta pure l' importo in proporzione aritmetica, se p. e. per una rendita di 100 si paga 10, per quella di 200 si pagherà 20; mentre la progressiva aumenta in progressione crescente a norma del crescere della rendita, quindi se per 100 si paga 10 per 200 si pagherà 25 o anche di più secondo le diverse applicazioni della progressione. Se con quest' ultima meglio si attui la proporzione equitativa nel sostenere il debito pubblico, non vi è dubbio ch' essa debba preferirsi alla proporzionale giacchè negli oneri ingiunti ai cittadini lo Stato è tenuto a non ledere in alcun modo la giustizia distributiva. Inoltre a favore del sistema progressivo, nella teoria tomista, vi è l' obbligo dello Stato di regolare la proprietà privata in maniera che la ricchezza non si concentri in mano di pochi (2), il che è più efficacemente raggiunto colla tassa progressiva che colla proporzionale.

Dallo stesso principio ne conseguita che le tasse devono colpire i redditi in guisa che non ne resti danneggiata la fortuna pubblica o privata, il che avverrebbe quando le imposte fossero uguali o per lo meno al prodotto, sia anche netto,

(1) Dupliciter possunt peccare principes accipiendo tributa: Primo quidem si utilitatem populi non procurent, sed solum ad diripiendum bona eorum intendant... Alio modo ex eo quòd violenter diripiunt... et supra populi facultatem. *Ibid.*

(2) Ad tertium dicendum quod, sicut Phil. (Pol. 1. 2. c. 5) dicit, *regulatio possessionum* multum confert ad conservationem civitatis vel gentis.. Si enim passim possessiones vendantur, potest contingere, quod omne possessiones ad *paucos* deveniant 1. 2. q. 105. ar. 2. ad 3.

d' una data industria. In questo modo si verrebbe ad uccidere sul primo fiorire l' industria nazionale e Dio sa con quale danno dei privati e dello Stato medesimo.

Secondo S. Tommaso sono esenti dal concorrere agli oneri pubblici i cittadini facenti parte del clero. Quest' è un privilegio concesso loro dal principe, ma che ha base sulla stessa equità naturale. Imperocchè in tanto si pongono le tasse in quanto è d' uopo ricompensare il governo della protezione che da lui si riceve. Ora il ministero del culto tende di sua natura al bene comune che è quanto dire presta servizio all' autorità. Quindi il Clero con lo stesso suo ministero ricompensa ampiamente il governo pei benefici materiali che questi gli assicura. Laonde come ingiustizia sarebbe che una classe di cittadini fosse costretta a pagare due volte ciò che gli altri pagano una volta sola, così è naturalmente ingiusto esigere dal clero il pagamento delle imposte quando questi con lo stesso suo ministero dà allo Stato ciò che gli altri fanno mediante una parte dei loro redditi annuali. E per dar maggior forza di prova al suo argomento, S. Tommaso accenna ai sacerdoti di tutta l' antichità, i quali furono sempre esonerati da tale debito (1). Non occorre neppur dire che questa esenzione concerne i beni appartenenti ai chierici come tali e non i beni patrimoniali dei medesimi, chè in ciò è ben equo che il clero venga equiparato agli altri cittadini.

Il principio tomista si spesso inculcato, che l' utilità generale non può arrestarsi dinanzi ad un diritto individuale si afferma nella sua forma più comprensiva e più larga per via dell' istituto dell' *espropriazione per causa di utilità pubblica*. Qui non si tratta semplicemente di onorare il cittadino su una parte delle sue rendite in favore della cosa pubblica, ma ad-

(1) Ab hoc tamen debito liberi sunt clerici in *privilegio principum*, quod quidem aequitatem naturalem habet. Unde etiam apud gentiles liberi erant a tributis illi qui vacabant rebus divinis. Legitur enim Gen. 49 quod Ioseph subiecit Pharaoni totam terram Aegypti, praeter terram sacerdotum quae a rege tradita fuerat eis quibus et statuta cibaria ex horreis publicis praebebantur. Et infra dicitur quod in universa terra Aegypti quinta pars solvitur absque terra sacerdotali quae libera erat ab hac conditione. Hoc autem ideo aequum est quia sicut reges solitudinem habent de bono publico in rebus temporalibus, ita ministri Dei in spiritualibus: et sic per hoc quod Deo in spiritualibus ministrant recompensant regi, quod pro eorum pace laborant. Rom. c. 13. lect. 1.

dirittura di sopprimere una proprietà privata. Onde questa grave deroga al diritto individuale possa verificarsi si richiedono varie condizioni essenziali: 1°) l'accertamento *specifico* di un interesse generale, giacchè un diritto certo non può esser distrutto da un dovere incerto, il che avrebbe luogo quando il bene pubblico che ne conseguita non fosse accertato. 2°) Una giusta indennità, che compensi integralmente il cittadino del valore patrimoniale di cui è spogliato, poichè lo Stato non può distruggere il diritto di proprietà; 3°) forme di procedimento che riuniscano l'esattezza colla rapidità e che garantiscano al cittadino il minimo danno e il più presto soddisfacimento dei suoi diritti, non dovendo esso sacrificarsi che il meno possibile.

III. Doveri degli individui tra loro.

Dalla connivenza dei cittadini risultano delle intime relazioni dei cittadini fra loro, e quindi dei doveri reciproci. Questi possono procedere o da debito di giustizia (*debitum juris*) o da debito di carità (*debitum charitatis*) (1). Li tratteremo separatamente.

a) Doveri di giustizia.

La giustizia che impone i doveri di cui ci occupiamo è la giustizia propriamente detta, la giustizia commutativa « *quae attendit perfectam rationem debiti quod secundum aequivalentiam potest restitui* » (2). — Questa virtù ha per principale materia i beni del prossimo, e, nell'argomento nostro, i beni materiali, la proprietà individuale. Il rispetto ai beni altrui, ecco la sintesi dei doveri imposti da questa virtù.

La più palese mancanza di tale rispetto, quindi la più manifesta lesione del diritto di proprietà è attuata dal *furto*. Il furto viene definito: *Iniusta et occulta rei alienae ablatio* (3). Essendo *iniusta ablatio*, il furto differisce dalla legittima compensazione (4). Essendo *occulta ablatio* si distingue specificamente dalla rapina (5), che è esercitata dalla forza. Peraltro sì la

(1) 2. 2. q. 188, ar. 4 ad 4.

(2) 1. 2, q. 60, ar. 3 ad 1.

(3) 2. 2, q. 60, ar. 3.

(4) *Ibid.* ar. 5 ad 3.

(5) *Ibid.* ar. 4.

rapina che il furto hanno ciò di comune che entrambi sono *iniusta rei alienae ablatio*, e quindi atti contro la giustizia commutativa destinati a ledere il prossimo nei suoi beni. Ciascuno che non abbia smarrito ogni buon senso, è convinto dell'illicità di tali azioni, perciò esse non sollevano nessuna particolare difficoltà che meriti seria discussione.

Se il furto però è la più palese lesione del diritto di proprietà individuale, esso non è certo nè il mezzo più grande nè il più pericoloso contro i beni del prossimo. S. Tommaso parla a disteso del flagello più terribile dell'età di mezzo, che dissanguava la classe indigente di quel poco che possedeva condannandola inevitabilmente alla più squallida miseria, intendendo dire dell'*usura*. La Scolastica sferzò l'usura a dovere tanto che a molti moderni i suoi principii parvero estremamente rigidi dal lato pratico ed erronei in filosofia, perchè condannando l'usura essi vennero insieme a render illecito qualsiasi lucro per mezzo del denaro, a intralciare il commercio, a rovinare l'industria. Questo oppongono i nemici della Scolastica ed è perciò nostro dovere di mettere in piena luce i suoi principii sull'argomento. Tanto più che la teorica dell'usura domina, in certo qual modo, tutta la vita economica medioevale e vale quindi la pena di soffermarvisi.

Che l'usura sia in se stessa illecita fu sempre ed è saldo il principio della Chiesa; anzi dopo l'Enciclica di Benedetto XIV — *Vix pervenit* — del I Nov. 1745, non manca chi sostiene che la presente dottrina è diventata un articolo di fede (1).

Ma che s'intende per usura? L'usura non è altro che un atto nel quale il creditore in virtù d'un contratto antecedente, si fa pagare dal debitore un più sul capitale prestato, senza niun altro titolo che quello del mutuo; donde la definizione degli scolastici: *Usura est quidquid sorti accedit*; la quale a sua volta suggeriva a S. Tommaso di dire che nell'usura l'usurario si fa pagare ciò che non esiste, il che è con-

(1) DENZIGER, *Enchiridion Symbolorum* n. 1475, ed II; WEISS, ALBERT. O. P. *Soziale Frage un soziale Ordnung*, p. 757-762, 4 Aufl. Freiburg in Br., dove prova la dottrina contro l'usura essere *verità rivelata*, di diritto naturale e di diritto positivo. Per la questione storica nel secolo di San Tommaso, vedi: KARL LESSEL, *Die Entwicklungsgeschichte der Kanonisch-scholastischen Wucherlehre*, Luxemburg, 1905.

trario ai più elementari principii di giustizia (1). Ma precisiamo i termini. L'usura, come risulta dal sin qui detto, si fa nel mutuo e nel mutuo in denaro. Mettiamo un esempio. Tizio dà a Caio, che ne abbisogna, una data somma di denaro, p. e., di 200 fr. Abbiamo il contratto del mutuo. Fra le condizioni del contratto trovasi questa: per il prestito della somma di 200 fr. Caio darà a Tizio 10 fr. di supplemento. Ora si domanda: In virtù di quale titolo Tizio esige da Caio un 5% sulla somma prestata? Se trattasi d'un titolo puramente estrinseco al denaro, S. Tommaso, noi lo vedremo, insegna la legittimità della condizione apposta. Se invece vuole farsi valere il principio d'un titolo inerente allo stesso denaro, quasi quella percentuale fosse il prodotto naturale dello stesso, come i frutti di un campo, l'Angelico Dottore ne dichiara l'illiceità e grida all'usura. La forza del suo argomento si basa sulla *sterilità del denaro*.

Due sono i coefficienti della produzione: il lavoro e il capitale. Il lavoro è considerato da S. Tommaso, come già dicemmo più sopra, il titolo essenziale d'ogni lucro. Ma va da sè che il solo lavoro non basta a procurarsi un guadagno, dovendo esso esercitarsi sovra un bene materiale ed esterno che l'opera umana renderà utile, ed abbisognando nello stesso tempo di molti mezzi o istrumenti materiali per applicare la forza umana. La materia prima e gli istrumenti costituiscono il capitale. Dunque alla produzione e quindi al lucro concorrono e il lavoro e il capitale.

Chi concede il mutuo non concorre per sè al lavoro, poichè l'impiego del denaro, in cui consiste il lavoro è fatto dal mutuatario e non dal mutuante, salvo che non vi sia il contratto di società. Dunque il solo titolo che restar gli possa è il capitale. Ed ecco la questione: Il denaro è esso veramente un capitale, o, in altri termini, è esso un bene produttivo? S. Tommaso risponde di no, e il suo argomento non è che la più logica applicazione dei principî aristotelici da lui esposti e dilucidati nei Commentari.

In un oggetto d'uso l'Angelico distingue la consumazione di esso e la sua produttività. Vi sono alcune cose il cui

(1) Dicendum quod accipere usuram pro pecunia mutuata, est secundum se iniustum quia venditur id quod non est per quod manifeste inaequalitas constituitur, quod iustitiae contrariatur. 2. 2, q. 78, ar. 1.

uso consiste nel loro consumo, in guisa che non si può impiegarle altrimenti che distruggendole; e ve ne sono di altre che hanno un uso per se stesse, un uso proprio che non è la loro distruzione. E di queste, avendo esse un uso distinto dalla cosa, noi possiamo benissimo vendere l'uso e riservarne il dominio. Così p. e. si affitta un animale da soma, percipiendolo il prezzo dell'uso di esso. L'uso dell'animale è il frutto della virtù di esso, la quale ha un valore distinto dall'animale in sè, dalla cosa animale. Esigere un prezzo per tale uso non è alcuna ingiustizia.

Invece nelle cose che non hanno un uso diverso dalla cosa stessa, ma che si consumano in forza dell'uso, non vi è alcuna virtù produttrice per se stessa (1); quindi l'uso non può andar venduto separatamente dalla cosa. Chi dirà infatti che possa vendersi separatamente il vino, la cosa vino, e separatamente ciò che nel vino si può bere? Ognuno s'accorge del sofisma e che nel caso si venderebbe proprio ciò che non è, ciò che non esiste.

Ora il denaro appartiene precisamente alla seconda categoria di beni. Esso in quanto denaro è un bene di cambio. Benchè considerato nella sua natura in quanto è oro o argento, il denaro possa essere produttivo, in quanto è denaro, col titolo artificiale rappresentativo di altri valori, esso è essenzialmente un bene di cambio. Ora il cambio *ut sic* non importa alcuna produttività: esso dice semplicemente il passaggio d'un oggetto da uno ad un altro proprietario. Servendo di puro cambio il denaro si consuma, vale a dire, è per natura sua fatto ad essere speso (2). Dunque il denaro non è punto un bene produttivo. E come, agli occhi di tutti, sarebbe ingiusto dare in mutuo del pane ed esigere un interesse, così è egualmente ingiusto esigere un interesse dal danaro in quanto danaro.

L'esposta dottrina corrisponde a meraviglia alle condizioni economiche dell'epoca in cui scrisse il santo Dottore. Allora

(1) Abbiamo detto *per sè*, perchè *per accidens* per l'abilità di chi ne usa può benissimo ricavarci un beneficio anche dal bene consuntivo, p. e. mediante il commercio, trasportando il vino dov'esso è più raro, quindi più apprezzato.

(2) Et ita proprius et principalis usus pecuniae est ipsius consumptio sive destructio secundum quod in commutatione expenditur. 2, 2. q. 78. ar. 1.

il commercio era ristretto e l'industria poco sviluppata. Per il commercio interregionale occorreano dei permessi speciali, che venivano concessi direttamente dall'imperatore (1), e nelle nostre città libere, dai rispettivi governi. In questa guisa il numero dei commercianti era limitato e la copia del denaro per esercitare il commercio era ristretta. Del resto le terribili carestie che non di rado desolarono intere regioni, fanno fede di quanto diciamo; poichè con un commercio molto sviluppato non è possibile pensare alla carestia diventata un flagello sociale. In tali circostanze il denaro non poteva per niun conto andar considerato come necessariamente posto in circolazione, ma veniva concepito come un valore che si ammassa e si fa servire all'occasione.

Se la dottrina che noi esponiamo subì un radicale cangiamento, lo si deve alle mutate condizioni economiche dei secoli posteriori (2) e precisamente al grande sviluppo dato al commercio dopo la presa di Costantinopoli, fatta dai veneziani, e più specialmente dopo la scoperta dell'America. Allora il commercio ebbe nuovi sbocchi, dai ristretti confini di città e città si estese a tutte le parti del mondo e coadiuvato dall'industria, che si svolse contemporaneamente, divenne una arte la quale fe' vivere intere città: Venezia nel suo apogeo non fu che una città di bravi commercianti (3). Oggi bisognerebbe chiudere gli occhi per non avvedersi dalla grande rivoluzione economica prodotta dallo sviluppatissimo commercio moderno e dalla fiorentissima industria. Sono essi la base principale della prosperità materiale nella società contemporanea, e non è esagerato il dire che se per un impossibile, il commercio venisse a mancare nei nostri paesi, noi si piomberebbe nella più squallida miseria. Ma il commercio, specialmente quello fatto su vasta scala, abbisogna di somme ingenti

(1) MICHAEL, *Geschichte des deutschen Volkes*, vol 1, p. 162, 163, Freiburg in Br. 1897.

(2) Il FUNK (*Zins und Wucher*, p. 17-21, Tubingen 1868) ha giustamente osservato che la morale è intimamente legata all'economia politica e che non di rado lo sconvolgimento di quest'ultima, ha grande influsso sulla prima: la morale al fin dei conti non è che lo studio dell'atto umano, il quale cangia di specie ed assume caratteri diversissimi, sotto l'aspetto della moralità, dalla menoma circostanza.

(3) COSENTINI, *Grandeur et décadence de Venise*, Paris 1904.

di denaro. Così mentre prima il denaro era naturalmente ammassato e fatto servire soltanto all'occasione, per l'incremento preso dal commercio esso fu messo in circolazione ossia venne impiegato nel commercio. Allora che accadde? Impiegato nel grande commercio il denaro divenne il titolo rappresentativo non solo delle cose in sè, valore di cambio: ma anche dei risparmi e dei guadagni che un commerciante all'ingrosso poteva operare. Così se 100 franchi, come denaro rappresentano una merce del valore di cento franchi; cento franchi in circolazione rappresentano anche il valore d'una parte dei guadagni operabili. Dico d'una parte, perchè egli è certo che un'altra parte del guadagno va dovuta all'abilità del commerciante. Ma ogni commerciante sa che con gran copia di denaro, esclusa anche la sua speciale abilità, egli può fare vistosi guadagni. In questo senso si può dire che il denaro divenne fruttifero, non quasi esso fruttificasse, ma perchè al puro carattere di cambio che ebbe nel secolo XIII, aggiunse quello di essere il titolo rappresentativo d'una parte del guadagno commerciale.

Così resta intatta la questione di principio che il denaro come denaro è infruttuoso, e si spiega bene come esso nelle presenti condizioni sociali sia un mezzo sicuro di lucro.

Se però nel medio evo si insegnava essere usurario esigere un interesse dal denaro in quanto tale, non si diceva mica che dal denaro non si potesse ricavare alcuna utilità. S. Tomaso conobbe una specie d'interesse che va bene distinto dall'usura. Egli propugna certo che il mutuo è di sua natura gratuito, altrimenti diventa usurario; ma egli ammette pure ch'esso non debba recar pregiudizio a chi lo concede. Quindi se vi è un danno che risulta, non per sè ma per accidens, al mutuante a causa del prestito, giustizia vuole ch'egli ne sia risarcito. San Tomaso lo indica in termini molto precisi: *Ad primum dicendum, quod ille qui mutuum recipit, potest absque peccato in pactum deducere cum eo qui mutuum accipit recompensationem damni per quod subtrahitur sibi aliquid quod debet habere*. E aggiunge: *Hoc enim non est vendere usum pecuniae sed damnum vitare* (1). — Quest'è il titolo del *damnum emergens*, che non bisogna affatto confondere coll'usura. Metto un esempio:

(1) 2. 2. q. 78 ar. 2 ad 1.

Io do in prestito una somma di denaro, ch'era da me destinata ai restauri d'una casa. che per ciò stesso diventa inabitabile; prestando il denaro io vengo privato dell'uso del mio edificio, il che costituisce per me una perdita positiva. Io certamente ho il diritto di farmi risarcire del danno sofferto, perchè è ingiusto che il beneficio ch'io fo al mio prossimo debba nuocere ai miei propri interessi. Fino a qual punto possa estendersi questo titolo d'interesse, è assai malagevole a definirsi; però l'equità naturale impone che possibilmente si controbilancino il danno evitato dal mutuatario e quello apportato al mutuante in seguito all'obbligo di dare il mutuo. È S. Tomaso che lo dice: *Potest esse quod accipiens mutuum majus damnum evitet quam dans incurrat; unde recipiens mutuum, cum sua utilitate damnum alterius recompensat* (1). In questo senso il *damnum emergens* può essere messo in patto, ma, come lo si vede, è questo un patto affatto distinto da quello del mutuo cui si associa solo a causa di speciali circostanze: *per accidens*.

Ciò che fa una certa difficoltà in S. Tommaso è il titolo del *lucrum cessans*. Il problema è questo: La privazione d'un beneficio può essere compresa nell'interesse? L'Angelico Dottore risponde: 1. Se in proposito vuolsi affermare essere lecito *dedurre in patto* la privazione d'un beneficio che si potrebbe avere impiegando il denaro altrimenti che dandolo in mutuo, il *lucrum cessans* non può essere ammesso e richiederlo sarebbe usurario; perchè in questo caso si venderebbe ciò che non si ha e che molte circostanze impediscono di avere (2). E se vuolsi invece asserire esser lecito al mutuante, in virtù d'un contratto precedente, richiedere un interesse sulla somma prestata, quando il mutuatario viene meno al contratto non restituendo la somma avuta *nel tempo prefisso* e danneggiando in questo modo il proprietario nell'uso ch'egli avrebbe potuto fare di tale denaro, il *lucrum cessans* diventa un titolo *per accidens* pienamente lecito, poichè il mutuante perde un guadagno che già virtualmente possedeva (3).

(1) 2. 2. q. 78. 2, ad 1.

(2) *Recompensationem vero damni quod consideratur in hoc quod de pecunia non lucratur (lucrum cessans), non potest in pactum deducere quia non debet vendere id quod nondum habet et potest impediri multipliciter ab habendo. 2. 2. q. 78. ar. 2. ad 1.*

(3) *Ille qui mutuum dat, potest absque peccato in pactum deducere, cum illo qui mutuum accipit, recompensationem damni per quod substra-*

Onde schiarire questi due punti, un po' oscuri, dell' Angelico, facciamo nostre le osservazioni del Card. Caietano in proposito (1). L' illustre interprete di S. Tommaso distingue tra il denaro in se stesso e il denaro impiegato in una data industria. Il denaro in sè può essere certamente strumento di lucro, ma finchè esso non è attualmente impiegato nell' industria non si può dire che lucri. In questo caso la potenza del lucro nel denaro, non è separata dalla cosa stessa e quindi non può vedersi separatamente. L' autore illustra il caso coll' esempio del grano che quantunque in sè sia produttivo non si vende più caro se il compratore lo debba seminare, quindi applicare alla produzione, che se lo voglia usare al consumo facendone del pane. Il denaro invece attualmente impiegato in una certa industria è già in via di lucrare, e tale lucro è alcunchè distinto dalla cosa stessa e quindi degno di speciale remunerazione. Stando nell' esempio del grano, quando questo è già seminato ovvero giovine pianticella, ha certamente un valore maggiore del grano non seminato, e chi infatti portasse danno al padrone di tale grano sarebbe obbligato a pagare il grano e lo stato attuale di produttività dello stesso.

Ciò premesso, ecco l' applicazione dei due principii: Nel primo caso non è permesso dedurre in patto un beneficio che il *denaro avrebbe potuto operare*, perchè quand'esso non è attualmente impiegato nell' industria è infruttuoso. Nel secondo, quando cioè non è osservato il tempo della scadenza del contratto, se si avvera la condizione che il creditore era in via di avere un lucro da quel denaro, è permesso richiedere alcunchè sopra il capitale.

Notiamo però che l' osservazione del Caietano era buona pel suo tempo ed eccellente nello spiegare il pensiero di San Tommaso, non però nelle condizioni attuali del denaro. Oggi il denaro è considerato sempre come circolante e quindi in via di lucro. Ed è perciò che in ogni circostanza ai dì nostri si può esigere in piena giustizia un interesse sul denaro dato in mutuo.

S. Tommaso ha cognizione d' un altro modo di far profittare onestamente il proprio denaro, e che s' appella *contratto*

hitur sibi aliquid *quod debet habere*; hoc enim non est vendere usum pecuniae sed damnum vitare. *Ibid.*

(1) *Comment. in 2. 2. pp. 183 ss. Romae 1570.*

di società. Si ricorre al contratto di società quando un solo individuo non ha sufficienti risorse per far progredire un'industria. Ciò che caratterizza il contratto di società è *il rischio e il profitto* da parte di tutti gli associati. Esso è per S. Tommaso un contratto pienamente lecito e non ha nulla che da fare coll'usura (1). E' uno dei contratti più frequenti del Medio Evo (2), e comprende tanto il contratto di società propriamente detto che quello che dicesi *commenda* (3). In via ordinaria veniva stipulato fra i membri d'una stessa famiglia, ma trovasi pure con estranei (4).

L'usuraio è obbligato alla restituzione nella stessa maniera del ladro (5). In materia di giustizia la restituzione è il solo mezzo di riparare il male fatto (6). Essa deve esser fatta secondo le norme della giustizia commutativa (7), vale a dire deve restituirsi la stessa cosa in numero e specie, ovvero, se la cosa fu distrutta, l'equivalente secondo la proporzione aritmetica. Soltanto per via della completa restituzione il ladro e l'usuraio riparano al loro debito di giustizia verso il prossimo.

b) *Doveri di carità*.

S. Tommaso, noi l'abbiamo veduto, ha insegnato che se il diritto di proprietà privata è legittimo e giusto, l'uso però di esso in forza dello stesso diritto naturale deve essere comune, nel senso che il proprietario deve far partecipare tutta la comunità dei vantaggi dei beni (8).

(1) Ille qui committit pecuniam suam mercatori vel artifici per *modum societatis* ejusdam, non transfert dominium pecuniae suae in illum, sed remanet ejus; ita quod cum periculo (rischio) ipsius mercator de eo negotiatur vel artifex operatur, et ideo sic licite potest partem lucri (profitto) inde provenientis expetere tamquam de re sua. 2, 2, q. 78, ar. 2 ad. 5.

(2) BRANTS, *op. c.* p. 168.

(3) GOLDSMITH, L., *Handbuch des Handelsrechts, I Geschichtliche literarische Einleitung*, Stuttgart, 1891, p. 254, ss.

(4) BRANTS, *l. c.*

(5) 2, 2, q. 78 ar. 3.

(6) Ille qui peccavit tenetur satisfacere. Sed restitutio ad satisfactionem pertinet, 2, 2, q. 62 ar. 2, *Sed contra*.

(7) Ratione autem rei tenetur (detentor) *eam restituere* quandiu eam apud se habet; quia quod habet ultra id quod suum est, debet ei subtrahi et dari ei cui deest secundum formam *commutativae justitiae*. *Ib. c.*

(8) Aliud vero quod competit homini circa res exteriores est *usus ipsarum*; et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes. 2, 2, q. 66, ar. 2; cf. 2, *Pol. l. 4*; 1, 2, q. 105, ar. 2; 2, 2, q. 32 ar. 5, ad. 3.

Questa dottrina è basata sul principio, che l'uomo essendo per natura un animale sociale, è per natura legato agli interessi di tutti gli altri uomini con cui convive, il che importa un vicendevole soccorso in tutte le necessità (1). A questo scopo Dio ha voluto l'ineguaglianza dei beni, onde agli uomini fosse data occasione di praticare la legge di solidarietà che socialmente li lega, e onde chi per un verso e chi per un altro, tutti praticassero la virtù. Il povero è costretto dal bisogno a ricorrere al ricco, esercitando l'umiltà e la pazienza; il ricco a sua volta soccorre le necessità del fratello indigente, usando dei beni secondo l'intenzione del Creatore e praticando l'amore; tutti e due raccolgono il merito della virtù per la vita eterna (2).

Tutte le virtù che qui vengono in considerazione hanno il loro fondamento nella *misericordia*, la quale a sua volta nell'*amore* s'appoggia. Se la miseria altrui desta in noi quel sentimento che dicesi compassione, il quale ci porta ad alleviare le sofferenze del prossimo, quest'è perchè noi consideriamo l'altrui miseria come fosse la nostra; e ciò importa necessariamente un vincolo d'amore (3). L'amore elevato ad ordine soprannaturale dicesi carità.

Da ciò si comprende bene la differenza che passa tra i doveri di giustizia e quelli di carità. Mentre la giustizia che considera strettamente il mio ed il tuo, ha la sua pienezza nell'esatta uguaglianza delle *cose*; la carità, di cui è proprio unire i cuori, ottiene il suo intento nell'eguaglianza delle *volontà* (4). Le cose esterne, ciò che vien dato, nell'ufficio di carità, è solo secondario: il principale è l'affetto, il cuore.

L'adempimento della carità cristiana in tutta la sua estensione suppone una buona dose di virtù nel ricco come nel

(1) Naturaliter homo est animal sociale... Societas autem inter homines conservari non posset, nisi alius alium juvaret. *C. g. l. 3. c. 131; De Reg. Princ. l. I. c. 1.*

(2) Unde Basilus dicit: Si fateris ea tibi divinitus provenisse (sc. temporalia bona) an injustus est Deus inaequaliter nobis distribuens? Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonae dispensationis merita consequaris, ille vero patientiae braviis decoretur? *2. 2. q. 32, ar. 5 ad 2.*

(3) Quia autem tristitia seu dolor est de proprio malo, in tantum aliquis de miseria aliena tristatur aut dolet, in quantum miseriam alienam apprehendit ut suam. *2. 2, q. 30, ar. 2.*

(4) *2. 2, q. 106, ar. 6 ad 3.*

povero. Non è qui il posto di trattare del povero che solo indirettamente e per accidens. Perciò la nostra ricerca si limita ai doveri del ricco. Onde adempiere i doveri che la carità gli impone il ricco deve avere l'appetito bene disposto quanto all'uso dei beni. Ciò suppone nel ricco la *liberalità*, che lo dispone virtuosamente quanto all'uso delle cose esterne (1) e che manifesta esteriormente il suo distacco dai beni di terra (2). Benchè l'oggetto immediato proprio di questa virtù siano le passioni interne, la concupiscenza: il suo oggetto esterno ossia l'oggetto circa il quale le passioni si esercitano sono i beni esterni (3), il denaro e quanto col denaro può essere misurato cioè tutte le cose materiali (4). Così si comprende come la liberalità si distingua dalla giustizia, poichè mentre questa ha riguardo soltanto alle cose, quella non bada che all'affetto verso di esse, disponendo conseguentemente l'animo ai doveri di carità. Inoltre quanto alla stessa materia, la giustizia ha per oggetto il debito legale, mentre la liberalità non attende che al debito morale; e in ciò ancora essa s'approssima alla carità. Ma poichè la liberalità mira all'affetto verso la cosa data e non a quello verso la persona beneficata, come fa la carità (5): così queste due virtù sono distinte tra loro e in questo senso, badando cioè più alle cose esterne e all'affetto ad esse, vero è il dire che la liberalità è più affine alla giustizia che alla carità (6). Ma poichè nel beneficiare il prossimo, grande è l'influsso che esercita in quest'atto non soltanto l'affetto di chi dà verso la persona cui si dà, ma sì ancora il suo distacco dalle cose che dà: così è che la liberalità e la carità si prestano vicendevole aiuto, e, per ciò che concerne i doveri di carità, questi non sono perfetti nell'ordine morale che quando procedono da entrambi le virtù.

Nei doveri di carità egli è sommamente interessante conoscere la dottrina tomista sulla elemosina. Che cosa è mai l'e-

(1) 2. 2. q. 117, ar. 1.

(2) *Ibid.* ar. 2.

(3) Immediata materia liberalitatis sunt interiores passiones; sed pecunia exterior est obiectum ipsarum passionum. *Ibid.* ad 1.

(4) Obiectum autem sive materia liberalitatis est pecunia et quidquid pecunia mensurari potest. *Ibid.* ar. 4.

(5) *Ibid.* ar. 3.

(6) *Ibid.* ar. 3.

lemosina? si chiede l' Angelico, e ne trova la spiegazione nella stessa etimologia della parola, che significa misericordia, compassione, e quindi elemosina è un dono che si fa al povero mossi dalla sua miseria (1). Ma la compassione origina dalla misericordia e questa a sua volta è effetto della carità. Laonde l'elemosina è un atto di carità mediante la misericordia (2).

L'elemosina però non consiste strettamente nel dare le cose materiali, sì bene in ogni ossequio che si fa al prossimo in ciò di cui difetta (3).

Ora il difetto del prossimo può essere nell' anima ovvero nel corpo. Quindi vi è un doppio genere di elemosina; quella che è ordinata al sollievo dei bisogni dell' anima, e quella che alla mancanza corporale provvede (4). Noi trattiamo solo di quest' ultima.

Esiste un dovere di dare l'elemosina, afferma S. Tommaso, perchè esiste un dovere di amare il prossimo. Avendovi infatti un precetto di amare il prossimo, esso deve comprendere in sè tutto ciò senza di cui la carità del prossimo non può conservarsi.

E l'amore del prossimo non può affatto conservarsi, diventa un' ipocrisia, se lo si restringe alle sole parole, senza farlo risplendere nelle opere, come comanda S. Giovanni: *Non diligamus verbo neque lingua sed opere et veritate* (5). Così che aiutare il prossimo nelle sue necessità appartiene alla so-

(1) Eleemosyna nomen graecum est, eleemosyni munus quod inopi datur, et dicitur ab ἔλεος quod est miseratio seu misericordia quae miseriam alienam suam facit. Unde homo sicut miseriam a se expellit quantum potest, ita misericors miseriam alienam expellit ei subveniendo, quae quidem subventio fit per hoc quod ei sua bona communicat. Unde *ipsa communicatio bonorum propriorum ad miserum, nomen eleemosynae accepit. In 4 Sent. Dist. 15, q. 1. ar. 1.*

(2) Dare eleemosynam est actus charitatis misericordia mediante. 2. 2. q. 32, ar. 1.

(3) Ad quartum dicendum, quod eleemosyna non tantum consistit in collatione pecuniae. sed etiam in aliis obsequiis propter Deum proximis factis. *In 4 Sent. dist. 15, q. 2, ar. 2 ad 4.*

(4) Respondeo dicendum quod praedicta eleemosynarum distinctio convenienter sumitur secundum diversos proximorum defectus; quorum quidam sunt ex parte animae, ad quos ordinantur spirituales eleemosynae, quidam vero ex parte corporis ad quos ordinantur eleemosynae corporales. 2. 2. q. 32, ar. 2.

(5) *Ioan. 1, 3, 18.*

stanza stessa della carità fraterna. Ora per quanto riguarda i bisogni corporali, ciò vien fatto mediante l'elemosina (1).

Questo dovere però non è di giustizia, ma di sola carità. Il ricco non è responsabile dell'impiego della sua fortuna a nessun altro che a Dio. Poichè vi sono molti bisogni, osserva S. Tommaso, e non è possibile provvedere a tutti da un medesimo patrimonio, l'impiego della propria sostanza è commesso alla discrezione di ciascheduno, onde egli stesso soccorra alle strettezze dei propri fratelli bisognosi (2). Come si vede quindi, il soggetto dell'elemosina è troppo indeterminato per costituire un dovere di giustizia (3).

Così è manifesto che il dovere di dare l'elemosina è un atto di amore, manifestazione particolare della gran legge della carità reciproca.

Tale dovere procedente da un precetto positivo benchè obblighi *semper*, non però obbliga *ad semper*, poichè vi si richiedono delle speciali determinate condizioni, avverate le quali incomincia l'obbligo (4). Tali condizioni in proposito sono due, le quali non devono andar prese in *sensu unito*, ma in *sensu separato* (5).

(1) Respondeo dicendum quod cum dilectio proximi sit in praecepto necesse est omnia illa cadere sub praecepto, sine quibus dilectio proximi non conservatur. Ad dilectionem autem proximi pertinet ut proximo non solum velimus bonum, sed etiam operemur, secundum illud Ioan: Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate. Ad hoc autem quod velimus et operemur bonum alicujus, requiritur quod ejus necessitati subveniamus; quod fit per eleemosynarum largitionem: et ideo eleemosynarum largitio est in praecepto. 2. 2. q. 32, ar. 5.

(2) Sed quia multi sunt necessitate patientes, et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniuscujusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus 2. 2. q. 66, ar. 7.

(3) WALTER, *op. c.*, pag. 66 ss.

(4) Praecepta affirmativa non obligant ad semper, quamvis semper obligent: sed obligant pro loco et tempore et secundum alias determinatas conditiones. In IV Sent. Dist. 15, q. 2. ar. 1, q. 4.

(5) CAIETANUS, *Com. in 2. 2.*, p. 82-83. — Abbiamo sottolineato a bella posta le parole *in sensu unito* e *in sensu separato* poichè gran parte dei moralisti moderni la pensano diversamente da noi. Essi sostengono dover avverarsi entrambi le condizioni suaccennate *in sensu unito*, onde il ricco sia obbligato a fare l'elemosina. Naturalmente pel caso dell'estrema necessità sono d'accordo con noi, chè il contrario significherebbe l'abolizione di ogni precetto di carità, naturale e divino. Ma quando trattasi del superfluo da dare in elemosina, onde vi sussista l'obbligo, essi esigono

La prima è l'estrema necessità di colui cui si deve dare l'elemosina. La legge di natura attribuisce a ciascuno il diritto e spesso impone anche il dovere di salvare se stesso con quei mezzi che trova a sua disposizione, fosse anche contro la volontà del proprietario. Onde è chiaro che a costui spetta il dovere di cedere di fronte al supremo diritto dell'esistenza che è anteriore al diritto di proprietà, ed egli quindi è obbligato a fare l'elemosina, altrimenti pecca e pecca gravemente. Per estrema necessità, a mio avviso, il Dottore Angelico intende solo il caso in cui è messa a repentaglio la vita del prossimo, — intendi anche la vita spirituale e morale — e non qualsiasi altra necessità (1). Però non deve aspettarsi che tale necessità consti in tutta la sua evidenza, che sia l'ultima necessità, poichè in tal caso l'obbligo diverrebbe illusorio, ogni aiuto rendendosi inutile; ma l'obbligo incomincia da quando appariscono indizi probabili del bisogno imminente e si prevede che altri difficilmente vi potrà recar soccorso (2).

E in questo caso vi è l'obbligo di dare non solo il superfluo, ma anche ciò che è necessario a se stessi *necessitate secunda*, vale a dire alla decenza del proprio stato. Sarebbe però contro l'ordine della carità dare ad altri, anche nell'estremo bisogno, quanto è necessario a sè *necessitate prima*,

a necessità da parte di chi riceve, almeno la necessità comune. E come pel ricco — seguendo la loro dottrina — non vi è alcun obbligo di andare in traccia dei bisognosi, così è da concludere che quand'esso non conosce in concreto la necessità altrui non è obbligato di dare neppure del superfluo. Come se allorchè non abbiamo cognizione della povertà di particolari individui, non sussistessero in genere i bisognosi e non vi fosse la possibilità di impiegare in pubblica beneficenza quel denaro che dal momento stesso che è superfluo, restando in mano del ricco, è male impiegato!

(1) Si tamen adeo sit evidens et urgens necessitas ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum, *puta cum imminet periculum personae et aliter subveniri non potest*; tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suae necessitati subvenire, sive manifeste, sive occulte ablatis, 2. 2. q. 66. ar. 7.

(2) Ex parte autem accipientis, quando apparet signa probabilia extremae necessitatis futurae nisi ei subveniatur; ut cum aliquis vidit alios indigentes vel pigros ad subveniendum et pauperem indigentem cibo et potu, et aliis vitae necessariae nec sibi satisfacere posse; non enim expectanda est ultima necessitas, quia tunc forte non posset juvari natura jam fame vel siti consumpta. 4 Sent. dist. 15. q. 2, ar. 1, q. 4 ad 4.

alla conservazione della vita propria e di coloro che alla nostra cura sono affidati (1). Quest'ultimo caso ha la sua deroga quando viene in campo il bene comune, e allora è *lecito* sacrificar se stesso in favore della società (2).

L'altra condizione che impone al ricco di fare l'elemosina è ch'egli possieda del *superfluo*.

Ma in che consiste il superfluo? Superfluo è tutto quello che non è necessario. Una cosa può essere necessaria ad alcuno in due guise: Primieramente ci è necessario ciò senza di cui non possiamo affatto vivere; in secondo luogo, ciò senza di cui non possiamo vivere onestamente o decentemente secondo il proprio stato. La decenza dello stato non consiste in una quantità di beni matematicamente determinata, in guisa che molte cose aggiunte ovvero sottrattene molte, si resterà ancora nella condizione propria e vi sarà il necessario allo stato. Certo però che in un dato momento verrà a mancare ovvero trasmoderà la decenza dello stato. Ma ogni giudizio generale in proposito sarebbe arrischiato, perchè trattandosi di cose particolari con determinate circostanze, infinitamente varia-

(1) Et similiter praeceptum legis obligat, quod etiam necessitati extraneorum absolutae, primo subveniatur, quam necessitati propriae vel propinquorum conditionatae; et ideo dicitur communiter quod dare eleemosynam de superfluo, cadit in praecepto; *et similiter etiam dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate*: dare autem de eo quod est necessarium necessitate secunda, non autem de eo quod est necessarium necessitate prima, quia hoc esset contra ordinem charitatis. *Ibid. c.* — Questo passo del libro delle Sentenze spiega, dandogli il suo vero significato, l'altro luogo ambiguo della somma (2. 2. q. 32, ar. 6. c.), dove l'Angelico parlando dell'estrema necessità e di alcuni altri casi soggiunge: in his enim casibus *laudabiliter* praetermitteret aliquis id quod ad decentiam sui status pertinere videtur, ut maiori necessitati subveniret. Se l'avverbio *laudabiliter* ha senso di un'opera *consigliabile* negli esempi primo e secondo, citati da S. Tommaso, per il terzo che è quello dell'estrema necessità, esso va inteso nel senso di opera *comandata*; ovvero bisognerà dire che non vi è questione dell'estrema necessità propriamente detta, ma soltanto di un bisogno relativamente grave. In favore dell'ultima versione sarebbero le parole: ut *maiori necessitati* subveniret.

(2) Sed hæc dico (non licere dare eleemosynam de absolute necessario) nisi forte casus immineret ubi subtrahendo sibi daret alicui magnæ personæ, per quam ecclesia vel respublica sustenteretur, quia pro tali personæ liberatione seipsum et suos *laudabiliter* periculo mortis exponeret cum bonum commune sit proprio praeferendum. 2. 2. q. 32, ar. 6.

bili in ogni caso, il giudizio di esse spetta alla coscienza e alla discrezione di ciascheduno nei singoli determinati casi (1).

Tanto il necessario a vivere, come quello a vivere decentemente, può considerarsi sotto un duplice aspetto. Una cosa può essere necessaria per se stessa, il che S. Tommaso dice: *necessarium individui*; oppure può essere necessaria per riguardo a coloro dei quali abbiamo la cura, e ciò è detto *necessarium personæ*, perchè è l'uomo come persona che gode di qualche dignità, e nella dignità è inchiusa la cura di altrui (2). Ciò senza di cui alcuno non può affatto sostenere sè e la sua famiglia o altri a lui affidati S. Tomaso chiama *necessarium necessitate absoluta* ovvero *prima*; ciò invece che è per la decenza dello stato proprio e dei suoi *necessarium necessitate conditionata* o *secunda* (3). Quanto sorpassa entrambi le accennate necessità dicesi *superfluo*.

Del superfluo dev' essere fatta l'elemosina secondo il precetto del Salvatore: *quod superest date pauperibus* (4). E per persuaderlo vi è pure la ragion naturale, poichè quando uno possiede del superfluo se non soccorre gl'indigenti non può in alcun modo impiegare ragionevolmente la sua fortuna, vale a dire, non può fare buon uso dei beni, com'è prescritto dalla legge di natura, il che evidentemente è una deordinazione, quindi un

(1) Respondeo dicendum ad primam quæstionem quod de rebus exterioribus dicitur nobis aliquid necessarium dupliciter. Uno modo sine quo non potest aliquis esse et vivere. Alio modo dicitur nobis necessarium quo indigemus ad honeste vivendum, vel decenter secundum statum nostrum. Sed talis decentia non consistit in aliquo indivisibili, quia multis additis homo non excedit status sui conditionem, multis etiam subtractis conditio sui status decenter conservatur: sed tamen posset addi (tantum) quod esset extra conditionem status sui et tantum diminui quod non servaretur honestas vel sui status decentia; et hoc quidem sermone determinari non potest quia de singularibus non est iudicium, sed standum in hoc prudentiæ arbitrio et discretioni, quæ docet de omnibus. 4 *Sent. dist. 15, q. 2, ar. 4. q. 3.*

(2) Utrumque autem dictorum modorum potest aliquid alicui esse necessarium dupliciter: vel ratione sui ipsius et hoc dicitur a quibusdam necessarium individui, vel ratione eorum quorum cura gerere debet et hoc dicitur necessarium personæ, in quantum persona ad dignitatem pertinet secundum quam alicui competit aliorum curam gerere. *Ibid.*

(3) *Ibid. ar. 1, q. 4.*

(4) *Luc. 2, 41.*

peccato (1). Per conseguenza fare l'elemosina del superfluo è *de praecepto*, come s'esprime S. Tommaso, nè più nè meno che è *de praecepto* fare l'elemosina a chi trovasi nell'estrema necessità (2). Tale precetto obbligherà più o meno secondo la quantità del superfluo.

Dare l'elemosina di ciò che è necessario a sè o ai suoi sia anche *necessitate secunda*, cioè alla convenienza del proprio stato, è inordinato, quindi illecito, poichè ciascuno ha l'obbligo di vivere secondo il suo stato (3). Però a questo vi sono tre eccezioni. In primo luogo, quando alcuno muta di stato p. e. entrando in religione; poichè egli allora abbandona tutto per seguire di presso Gesù, il che è opera di perfezione. Secondo, quando la cosa data in elemosina non è di tanto momento e il danno che ne proviene al proprio stato è facilmente risarcibile. Il terzo caso è quello dell'estrema necessità da parte del prossimo per cui dobbiamo spogliarci del nostro necessario conveniente (4).

Quando non si ha del superfluo, ma solo una quantità di beni che aumentata o diminuita non muta la condizione del proprio stato, il dare elemosina è soltanto un'opera consigliabile, *de consilio* (5).

Però S. Tommaso desidera che i ricchi si mostrino generosi verso i poveri e facciano tanta carità da togliere affatto la mendicizia, in guisa che s'avverino le parole del Deuteronomio: *omnino indigens et mendicus non erit inter vos* (6); per il che, spiega l'Angelico: *prohibetur divitibus ne tam tenaces sint, ut propter hoc aliqui egestate mendicare conantur* (7).

(1) Cum autem usus divitiarum sit ordinatus ad subveniendum necessitatibus praesentis vitae quae quidem subventio debet esse ordinata, patet quod qui divitiis non utitur ad subveniendum praesentis vitae necessitatibus vel inordinate utitur a virtute recedit. *In 4 Sent. dist. 15. q. 2. ar. 1. q. 4.*

(2) Dare eleemosynam de superfluo est in praecepto, et dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate. *2. 2. q. 32. ar. 5; 4. Sent. Dist. 15. q. 2. ar. 1. q. 4 ad 4.*

(3) Inordinatum esset autem, si aliquis tantum sibi de bonis propriis subtraheret ut aliis largiatur, quod de residuo non posset vitam transigere convenienter secundum proprium statum et negotia occurrentia. Nullus enim inconvenienter vivere debet. *2. 2. q. 32, ar. 6.*

(4) *Ibid.*

(5) Alias autem eleemosynas dare est in consilio, sicut et de quolibet meliori bono dantur consilia. *Ibid. ar. 5.*

(6) *15. 14.*

(7) *2. 2. q. 187, ar. 5 ad 3.*

Onde allettare i ricchi a fare abbondevolmente quest' opera di cristiana misericordia, S. Tommaso accenna ai castighi riservati a quei doviziosi che chiudono il cuore alle sofferenze dei loro fratelli, e ai vantaggi spirituali che raccolgono i veri misericordiosi. Quelli che non fanno elemosina vengono castigati nell' inferno (1), sono simili al ricco orgoglioso (2), al servo pigro (3), alle vergini stolte (4), all' albero infruttuoso (5).

Al contrario i misericordiosi ottengono da Dio misericordia (6), le loro opere sante purificano i loro cuori (7), essi raccolgono grandi tesori per l' eternità (8), poichè il bene che essi fanno ai poveri Dio lo considera come fatto a se stesso (9). Onde, conchiude S. Tommaso, avviene che tra tutti i sacrifici e le oblazioni l' elemosina ha la più ampia mercede (10).

Onde qualcuno possa fare l' elemosina deve essere indipendente quanto alla cosa che dà, poichè niuno può disporre di ciò che non è suo senza il consenso del proprietario, salvo però il caso dell' estrema necessità che fa tutte le cose comuni. Quindi è che la moglie, i figli, i servi e i monaci non possono disporre delle cose spettanti alla famiglia o alla comunità. Da ciò vengono eccettuate quelle cose in cui il padrone acconsente o si suppone acconsentire, ovvero che sarebbe irragionevole se vi negasse il consenso: tali le piccole elemosine in commestibili che d' ordinario si danno ai poveri (11).

Mi piace concludere la questione riferendo le parole di S. Tommaso sull' ordine da seguire nel fare l' elemosina, il che riassume bellamente la dottrina già esposta: « Ordo subventionis, dice il Santo Dottore, debet attendi quantum ad duo. Primo ex parte eorum quibus subvenitur, ut primo sibi, postea sibi coniunctis subveniat, et deinde extraneis. Secundo ex parte necessitatis talis debet esse ordo, ut prius absolutæ

(1) 2. 2. q. 32, ar. 5. e contra.

(2) In Luc. 12, 16.

(3) In Matth. 5, 7.

(4) Ibid. 25, 1. ss.

(5) In Luc. 13, 6.

(6) In Matth. 5, 7.

(7) Ibid. 6, 5. 21.

(8) Ibid. 6. 19.

(9) Ibid. 25, 24.

(10) In Phil. 4. 18.

(11) 2. 2. q. 32. ar. 8: 4 Sent. dist. 15, q. 2. ar. 5.

necessitati subveniatur quam alicui necessitati conditionatæ, quæ est cum quis indiget aliquo ad sui status decentem conservationem; et ideo præceptum legis ad hoc obligat, ut illud quod superest alicui, post subventionem perfectam sibi et sibi coniunctis, puta familiæ, quam gubernare debet, respectu utriusque necessitatis, in eleemosynas, expendat ad subveniendum; sicut etiam natura illud quod sibi de alimento superfluit ab actu nutritivæ, in quo attenditur quasi necessitas absoluta, et actu augmentativæ in quo attenditur quasi necessitas conditionata, præparat ad conservationem speciei, generativæ virtuti ministrans. Et similiter præceptum legis obligat, quod etiam necessitati extraneorum absolutæ primo subveniatur quam necessitati propriæ vel propinquorum conditionatæ; et ideo dicitur communiter, quod dare eleemosynam de superfluo cadit sub præcepto; et similiter etiam dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate; dare autem de eo quod est necessarium necessitate secunda, non autem de eo quod est necessarium necessitate prima, quia hoc esset contra ordinem charitatis » (1).

CAPITOLO TERZO.

L'uso dei beni verso Dio.

Dio è il principio indeficiente del nostro essere, esso pure è il fine cui aspirano tutte le nostre forze coscienti ed incoscienti. E di qui emana un ordine di relazione intima tra l'uomo e Dio, il vincolo di rapporti che intercede tra l'effetto e la causa, tra il fine e il soggetto di esso. Quest'ordine che mette l'uomo in contatto con Dio, è ciò che s'intende per *religione* (2). Essendo quest'ordine basato sulla stessa costituzione della natura umana, ne conseguita che l'uomo è essenzialmente un essere religioso. Ciò importa la totale sudditanza della nostra mente e di tutto l'essere al supremo nostro principio, per conseguenza un debito di riverenza ed onore. Non quasi che il nostro omaggio ridondasse a beneficio di Dio — essendo sommamente perfetto. Egli non abbisogna punto di noi; ma perchè con tale atto noi osserviamo l'ordine naturale, e perchè nella

(1) 4 Sent. Dist. 15, q. 2, ar. 1, q. 4.

(2) 2. 2. q. 81. ar. 1.

comunicazione con Dio, noi perfezioniamo la nostra stessa natura, ogni cosa inferiore restando perfezionata dall'azione della superiore, come, dice bellamente S. Tommaso, il corpo rimane perfezionato dall'anima che lo vivifica e l'aria dal sole che lo illumina (1). Adunque noi siamo obbligati al culto di Dio, che consiste precisamente nel rendere a Dio l'onore e la riverenza che gli sono dovuti.

Come dicemmo, ciò consiste principalmente nella soggezione dello spirito, e quindi è alcunchè di interno. Ma essendo l'uomo così fatto che solo dalle cose sensibili e materiali è indotto alla percezione delle spirituali e invisibili, perciò al culto interno va anche congiunto l'esterno, agli atti puramente spirituali vanno associati gli atti esterni e corporali (2); e viceversa l'uomo ha la tendenza naturale di espandere al di fuori la divozione interiore dell'anima. Certo, gli atti interni costituiscono gli elementi psicologici essenziali del culto; ma gli esterni, benchè secondari, sono pure necessari per eccitare, perfezionare e compiere gli interni. Donde ne nasce che il culto interno, quantunque rigorosamente possa fare da sè, è sempre accompagnato, in forza d'una legge psicologica evidentissima, dall'esterno, e questo, a sua volta, se non vuole essere un'ipocrisia, non può esistere senza di quello.

Il culto può essere privato o pubblico, secondo che è esercitato a manifestare i sentimenti d'un individuo, ovvero a tradurre la deferenza religiosa d'una società. Come l'individuo anche la società ha la sua base nella potenza divina: ogni autorità viene dall'alto e il bene sociale non ha nè valore nè forza se non è sanzionato da Dio — ogni bene dipendendo dal sommo Bene che è Dio. Così appare che tra Dio e la società intercede un rapporto di dominazione e dipendenza, analoghe a quelle degli individui. La società quindi ha le sue obbligazioni religiose e il suo culto. Il culto pubblico non potendo eseguirsi direttamente da tutta la società, viene esercitato dai mandatari di essa, che sono i ministri del culto.

Al culto esterno devono impiegarsi dei beni materiali. Donde il dovere che obbliga l'uomo a servirsi dei beni esterni in ordine a Dio. Metterne in chiaro i motivi e precisare tale

(1) *Ibid.* ar. 7; q. 85, ar. 1.

(2) *Ibid.* q. 87, ar. 7.

dovere, è lo scopo di quest'ultimo capitolo del nostro lavoro.

Il culto esterno potendo andar giudicato alla stregua dei principii della sola legge naturale, oppure secondo quelli della legge positivo-divina, e in questo caso o di quella antica o della nuova: l'uso dei beni nel culto esterno varierà secondo i principii di ciascheduna.

Per ragione di chiarezza ne tratteremo distintamente.

§ I. *L'uso dei beni nel culto della legge di natura.*

Il culto esterno è per l'interno, quindi suo fine è di eccitare gli uomini a rendere a Dio l'omaggio che gli si deve. L'uomo, creatura sensibile, lo fa mediante le cose esterne e materiali. Fra queste egli ha cura di scegliere le migliori e le più degne per offrirle in ossequio al Signore, per la pura ragione che gli oggetti comuni non hanno la virtù di muovere in lui il sentimento di riverenza. Il che è confermato dalla consuetudine universalmente invalsa tra gli uomini, che le persone cui si deve particolare rispetto, si servano di vesti più ricche ed abbiano palazzi più ampi e più belli. Partendo da questo principio, l'umanità di tutti i tempi consacrò a Dio oggetti di pregio ed utilità, e destinò al servizio divino ministri scelti (1).

Le offerte fatte dall'uomo a Dio sono comprese sotto il nome di oblazioni, dalle quali bisogna distinguere l'oblazione in senso largo che comprende anche il sacrificio e l'oblazione in un senso più rigoroso, che poi andremo determinando (2).

In tutte le religioni antiche, per quanto si ascenda verso le loro origini, è facile riscontrare l'esistenza dei sacrifici e delle oblazioni (3). In ogni tempo gli uomini offrono alla divinità animali domestici, sostanze nutritive e altri oggetti di cui essi stessi si servono. Essi immolano gli animali e così rinunziano volontariamente all'utilità che potrebbero ritrarne; distruggono gli alimenti ed altri oggetti offerti ovvero li consacrano esclusivamente al culto, e cessano essi stessi dal profittarne. Tutti

(1) 1. 2, q. 102, ar. 4.

(2) 2. 2. q. 86, ar. 3 ad 3.

(3) Sed contra est quod in qualibet aetate et apud quaslibet hominum nationes semper fuit aliqua sacrificiorum oblatio. 2. 2. q. 85, ar. 1.

questi esseri furono consacrati alla divinità, appartengono a lei esclusivamente, e l'uomo quindi non ha più alcun diritto di farne uso. Quest'è l'idea che noi troviamo presso tutti i popoli dei sacrifici e delle oblazioni (1).

Essa corrisponde bene al concetto tomista. Prima di parlare del sacrificio nel senso proprio, S. Tommaso ne dà l'idea generica ed universale. Stando a quest'ultima, per sacrificio s'intende ogni atto sia esterno che interno capace di elevare lo spirito umano verso Dio (2), ovvero anche ogni atto riferito a Dio in quanto Egli è il Bene sommo cui aspira la nostra volontà (3). Così può dirsi sacrificio ogni opera fatta in favore del prossimo per amore di Dio (4).

Il sacrificio in senso proprio è alcunchè di visibile — un bene esterno — offerto a Dio mediante l'immutazione reale, totale o parziale, della cosa offerta, rappresentante il sacrificio invisibile dello spirito umano al suo primo principio e ultimo fine. Da ciò si comprende come il sacrificio non possa essere offerto ad altri che a Dio; poichè il sacrificio esterno è simbolo dell'interno sacrificio del cuore, e questo non può esser fatto che a Colui, da cui l'uomo ebbe la vita ed i beni con essa (5). Il sacrificio deve consistere in un bene esterno, perchè essenziale caratteristica del sacrificio è di esternare l'interna sommissione dell'anima a Dio (6). Inoltre richiedesi che la cosa venga distrutta o totalmente o in parte, onde significare l'azione sacra dell'uomo che si umilia profondamente dinanzi al Signore; ed in ciò il sacrificio differisce dalla semplice offerta o oblazione (7).

(1) VIGOROUX, *Dictionnaire de la Bible*, Vol. 5. col. 1311-15; Cf. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*, I. 246-274, Paris 1905.

(2) Omne illud quod Deo exhibetur ad hoc quod spiritus hominis feratur in Deum potest dici sacrificium. 3. q. 22, ar. 2.

(3) Verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possumus. *Ibid.* q. 48, ar. 3.

(4) Unde et huiusmodi obsequia proximis facta, in quantum referuntur ad Deum, dicuntur esse sacrificia quaedam. 2. 2. q. 188, ar. 2.

(5) 2. 2, q. 85, ar. 2.

(6) Quicumque autem sacrificium offert, debet sacrificii fieri particeps, quia *exterius sacrificium quod offertur, signum est interioris sacrificii* quo quis seipsum offert Deo, ut Aug. dicit. 3. q. 82, ar. 4.

(7) Ad tertium dicendum quod sacrificia *proprie* dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquod fit; sicut quod animalia occidebantur et com-

Il detto di S. Tommaso, che quanto al sacrificio in genere tutti convengono, è stato confermato dalle ultime ricerche sulle antiche religioni. Il P. Lagrange (1) ebbe a notare che nonostante la loro forma diversa i sacrifici di tutte le religioni hanno dei punti comuni di contatto, l'unione dei quali costituisce l'essenza stessa del sacrificio.

Dapertutto si riscontra in primo luogo un'offerta alla divinità. Tale offerta non è di qualsiasi specie; ma essa consiste in vittime utili all'uomo, in rapporto più o meno diretto con lui, e degne di essere accettate dalla divinità. Di poi la vittima è invariabilmente immolata e il suo sangue sparso. Il sangue è la vita e niuna offerta più preziosa di questa può essere presentata alla divinità, da cui solo deriva ogni soffio di vita. Infine l'uomo che fa un tale presente alla divinità ci tiene a ricevere una testimonianza sensibile dell'efficacia del suo sacrificio; egli stima che il dio, cui egli offerse, gli permetta di spartire con lui il festino sacro, dimodochè egli diventa commensale della divinità.

Qui si riscontrano agevolmente gli elementi indicati da S. Tommaso per la propria nozione del sacrificio: un dono sensibile, una certa cerimonia rappresentante l'offerta interna dell'offerente istesso, infine la comunicazione con la divinità, avendo detto l'Angelico che il sacrificio viene fatto per mettersi in contatto con Dio (2).

Il sacrificio differisce dall'oblazione in ciò che in quest'ultima l'oggetto offerto rimane immutato. Fin dalla più remota antichità l'uomo offerse a Dio una parte di quei beni che da lui riceveva. Caino agricoltore di professione offeriva i prodotti della terra; Abele, pastore, le primizie del suo gregge e il loro grasso (3). Tali offerte non erano che l'espressione dei sentimenti dell'anima verso Dio, e Dio gradiva l'offerta esterna in quella misura che gli erano accetti i sentimenti interni (4). Più tardi Melchisedech offerse pane e vino (5).

burebantur, quod panis frangitur et comeditur et benedicitur. Et hoc nomen ipsum sonat; nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum. Oblatio autem directe dicitur, cum Deo aliquid offertur, etiamsi nihil circa ipsum fiat. 2. 2, q. 85, ar. 3 ad 3.

(1) LAGRANGE, *l. c.*

(2) 3. q. 48, ar. 3.

(3) *Gen. IV 3-4.*

(4) *Ibid. IV. 4. 5.*

(5) *Ibid. 14. 18.*

Presso tutti i popoli si trovano in uso simili offerte alla divinità. Gli antichi testi babilonesi fanno spesso menzione di pane, vino, miele, burro, farina, latte, datteri, sale, ecc. presentati alla divinità (1).

Stando al diritto naturale, alle oblazioni devono riferirsi anche le primizie, che essendo i primi frutti sono i più stimati, quindi i più graditi alla divinità. Un esempio di primizie abbiamo nella metamorfosi di Ovidio (2).

Tanto il sacrificio che le oblazioni hanno il medesimo significato simbolico, rappresentano cioè la vita dell'uomo sacrificata a Dio. In tutti e due vengono consacrate al Signore cose di cui l'uomo si nutre, gli alimenti senza dei quali la vita non può conservarsi. In entrambi quindi vi è simboleggiato il sacrificio della vita umana in riconoscenza del sovrano dominio del Creatore e in risposta alle esigenze della giustizia divina. La differenza sta in ciò che nel sacrificio vi è l'immutazione, nell'oblazione soltanto l'offerta per cui la cosa senza cangiamenti viene adibita al culto. Per questa ragione spesso l'oblazione soppianta in modo equivalente il sacrificio (3).

Quale è l'obbligo per l'individuo di offerire sacrifici e oblazioni? Per quanto concerne l'interna soggezione a Dio, insegna l'Angelico, il sacrificio è di precetto per ogni individuo e in qualunque stato. Per quanto invece riguarda l'offerta d'un bene esteriore, esso è pure di precetto quanto alla sostanza, ma non quanto ad una determinata forma di sacrifici (4). Laonde egli conchiude che il sacrificio in comune è *de lege naturali*, mentre quello specificamente determinato è *ex institutione humana vel divina* (5). Nella legge di natura gli uomini erano indotti al sacrificio dall'istinto, che è voce della natura (6).

(1) MARTIN, *Textes assyriens et babyloniens*, pp. 243, 253, 259, ss. Paris, 1903. ZIMMERN, *Ritualtafeln*, p. 95, Berlin, 1903.

(2) Aenea namque ferunt pleni successibus anni Primitias frugum Cereri, sua vina Lyaeo. *Met. VIII, v. 273, 74.*

(3) *Lev. V, 11.*

(4) 2. 2, q. 85, ar. 4.

(5) Similiter etiam oblatio sacrificii in communi est de lege naturali, et ideo in hoc omnes conveniunt, sed determinatio sacrificiorum est ex institutione humana vel divina, et ideo in hoc differunt. 2. 2, q. 85 ar. 1 ad. 1.

(6) 3 q. 60. ar. 5 ad 3.

Le semplici oblazioni hanno ciò di proprio di essere spontanee di loro natura, quindi non vi può essere per sè un obbligo di presentarle. Però tale obbligo potrà sorgere per accidens, vale a dire non dalle oblazioni stesse ma da altri doveri. S. Tommaso ne annovera quattro: *Primo quidem ex praecedenti conventione; sicut cum alicui conceditur aliquis fundus Ecclesiae ut certis temporibus certas oblationes faciat, quod tamen habet rationem census; secundo propter praecedentem deputationem sive promissionem; sicut cum aliquis offert donationem inter vivos vel cum relinquit in testamento Ecclesiae aliquam rem mobilem vel immobilem in posterum solvendam; tertio modo propter Ecclesiae necessitatem, puta si ministri Ecclesiae non haberent unde sustentarentur; quarto propter consuetudinem; tenentur enim fideles in aliquibus solemnitatibus ad aliquas oblationes consuetas* (1).

Col presente problema si connette pure la questione delle decime, che S. Tommaso tratta nella 2. 2. q. 87.

Il culto esterno, io già ne accennai, in quanto è l'espressione dei sentimenti di tutta la comunità esige i ministri del culto: l'ordine che deve regnare in ogni cosa, fa sentire il bisogno di alcuni mandatari, che, a nome dell'intera nazione, rivolgano a Dio il debito omaggio. Finchè una comunità non è ancora costituita in società politica, non vi si trovano ministri determinati, ma ciascun individuo, ovvero il capo della famiglia, a nome di questa esercita i riti del culto. Così presso gli Ebrei, prima della legge, non vi erano speciali ministri, ma il primogenito adempiva le veci di prete per tutta la casa (2).

Le persone dedicate esclusivamente al culto devono vivere dei beni del popolo, di cui sono i rappresentanti. Donde il dovere strettissimo pel popolo di mantenere convenientemente i propri sacerdoti. E quindi S. Tommaso dirà che nella stessa guisa che vengono mantenuti a spese del popolo gli addetti ad altri servizi pubblici, i ministri, che per tutto il popolo sono impegnati al culto, devono pure vivere degli stipendi del popolo (3). E qui entra in campo la questione delle decime.

(1) 2. 2. q. 86, ar. 1.

(2) Ante tempus Veteris Legis non erant determinati ministri divini cultus, sed dicitur quod primogeniti erant sacerdotes. 2. 2. q. 87, ar. 1. ad 3.

(3)... ut scilicet qui pro toto populo divino obsequio vacant, stipendiis populi sustententur, sicut et qui in aliis officiis reipublicae serviunt, a populo sustentantur. Quol. 2, ar. 8.

Queste in se stesse sono alcunchè di determinato dalla legge positiva; ma pel motivo che le detta appartengono allo stesso diritto naturale. S. Tommaso insegna che le decime, per ciò che sono una parte determinata da attribuirsi ai ministri del culto per loro sostentamento, sono d'istituzione divina, vale a dire, istituite da una legge positiva, e così egli le riferisce a un precetto giudiziale: ma perciò che le decime vengono date per provvedere alle necessità materiali dei ministri del culto, esse costituiscono un precetto morale, *indictum*, spiega l'Angelo delle scuole, *naturali ratione* (1): la ragione naturale dettando che a coloro che travagliano alla salute del popolo, venga dal popolo stesso somministrato il necessario alla vita, nella stessa maniera che spetta al popolo di pensare al sostentamento del proprio principe, dell'esercito e degli altri pubblici impiegati. E sotto questa forma indeterminata il precetto delle decime fu inculcato dal Signore quando disse: *dignus est operarius mercede sua* (2).

Donde, con gli stessi criterii naturali, si deduce che al popolo incombe grave il dovere di concorrere in modo indiretto al culto divino, mediante cioè il sostentamento decente dei suoi ministri. Bene inteso il ministro del culto non può esigere il necessario alla vita in rigore degli atti del suo ministero, perchè trattandosi d'una cosa d'ordine superiore non è paragonabile a un prezzo materiale, il che sarebbe simoniaco.

Il culto in quanto è sociale richiama alla mente l'idea del tempio. Non credo si possa provare con argomento positivo metafisico la necessità d'un luogo comune per esercitare il culto; ma il fatto universale che tutte le religioni costituite hanno sempre avuto dei templi speciali per onorare Dio, basta a provarne il fondamento naturale. Per questo motivo S. Tommaso in proposito non allega che delle ragioni di convenienza (3). Tali ragioni di convenienza si deducono dalla condizione presente della natura umana. Egli è certo, nota il santo Dottore, che riguardo a Dio non vi era punto bisogno di elevare

(1) 2. 2. q. 87, ar. 1.

(2) *Matth.* 10, 10.

(3) *Quod etiam sacra quaedam instituerunt (homines ante legem), quia videbatur eis conveniens ut in reverentiam divinam essent aliqua loca* ab aliis distincta, divino cultui mancipata. 1. 2, q. 103, ar. 1 ad. 2.

dei templi. Però gli uomini che onorano Dio sono materiali e per loro fu d'uopo erigere degli edificii speciali a gloria del Creatore. E ciò per più motivi: Anzitutto perchè recandosi in quel luogo col pensiero che esso è specialmente consacrato al culto, gli uomini lo fanno con più riverenza e perciò si dispongono e adempiono meglio gli atti del culto; in secondo luogo, perchè la stessa disposizione interiore del tempio e i sacri misteri che vi si celebrano, richiamano alla mente l'ecceellenza della divinità: terzo in fine, perchè pel concorso di molti adoratori, il culto diventa più solenne e più degno e le preci rivolte a Dio più esaudibili (1).

Dal che ne deriva che l'uomo deve impiegare i suoi beni alla costruzione, conservazione e abbellimento degli edificii sacri.

Dal sin qui detto, stando ai principii della sola legge di natura da noi svolti, una sola cosa sgorga chiara e sicura, l'obbligo cioè dell'uomo di usare dei beni esterni per ordine a Dio. Però resta sempre impreciso il come e quando d'una tale obbligazione. Ciò appunto rendeva necessario il concorso della legge positiva. La legge positiva potrà essere di carattere puramente umano ovvero una legge divina determinante il culto. Della prima perchè troppo incerta e variabile non è il caso di occuparsene; quindi passiamo senz'altro alla legge divina che impone e determina i doveri di culto.

§ II. *L'uso dei beni nel culto della legge antica.*

In poche righe S. Tommaso compendia tutto il culto giudaico: in questo culto, osserva egli, si può considerare e il culto stesso e i soggetti del culto — *colentes* — e gli istrumenti del medesimo. Il culto in sè consiste in special modo nei sacrifici, che si offrono in omaggio a Dio. Gli istrumenti del culto consistono negli oggetti o cose sacre, il tabernacolo, vasi speciali e simili. Da parte dei colenti due cose sono da osservare: la loro istituzione al culto divino, che vien fatta mediante una consacrazione o del popolo o dei ministri e a ciò servono i sacramenti — la circoncisione, certe purificazioni legali ecc., il loro particolare modo di vivere per cui si discernono da quelli che non hanno lo stesso culto e a ciò sono le osser-

(1) 1. 2. q. 102, ar. 4 ad 1; 2. 2. q. 84, ar. 3 ad 1.

vanze religiose, p. e. nei cibi o nelle vesti — certi digiuni e astinenze e le penitenze *in cinere et cilicio* (1).

Quindi noi dobbiamo trattare: 1° dei sacrifici; 2° delle cose sacre; 3° dei sacramenti; 4° delle osservanze religiose. Sempre per rapporto all'uso dei beni.

1°. Il sacrificio dell'antica legge era cruento e incruento. Quest'ultimo consisteva nelle oblazioni.

Il sacrificio cruento era di tre specie: l'olocausto, il sacrificio *pro peccato* e l'ostia pacifica.

Il carattere comune ad ogni sacrificio sta in ciò che il sangue e il grasso dell'animale non passavano in uso di nessuno; ma il sangue veniva sparso ai piedi dell'altare e il grasso consumato nel fuoco. S. Tommaso indica i motivi di tale rito che sono vari.

Quanto alle oblazioni o sacrifici incruenti, queste pure erano di diverse specie comprendenti le cose più necessarie alla vita dell'uomo,

Sì il sacrificio che le oblazioni avevano un duplice significato: simbolico e tipico. Il primo era a significare le ragioni del culto che allora dovevano osservarsi; si inculcava di evitare l'idolatria, a ricordarsi dei benefizi di Dio, a insinuare l'eccellenza divina, o infine si esprimeva semplicemente la disposizione dello spirito quale allora richiedevasi negli atti culturali. Il secondo procedeva da motivi tipici o mistici, in quanto nelle cerimonie giudaiche era raffigurato il Cristo. E soltanto per Cristo e in quanto eccitavano negli offerenti ed erano l'espressione della fede in lui, i sacrifici avevano la virtù di rimettere i peccati (2).

La legge prescriveva molti sacrifici. Undici erano i sacrifici di carattere pubblico interessanti l'intera nazione.

Oltre ai pubblici, vi erano i sacrifici privati che doveano offerirsi in certe determinate circostanze da persone private di qualunque condizione esse fossero.

(1) 1, 3, q. 101, ar. 4.

(2) Ab immunditia vero mentis, quae est immunditia culpae, non habebant (coeremonia V. L.) virtutem expiandi... quia expiatio a peccatis nunquam fieri potuit nisi per Christum. Poterat autem mens fidelium tempore legis per fidem coniungi Christo incarnato et passo, et ita ex fide Christi justificabantur; cujus fidei quaedam protestatio erat huiusmodi coeremoniarum observatio in quantum erant figura Christi: 1. 2. q. 103. ar. 2.

Onde provvedere alla povertà degli offerenti, la legge dispense nei più dei casi, che chi non poteva offrire un quadrupede offerisse un volatile, e in difetto anche di questo, presentasse del pane; per chi poi si trovava in tale strettezza da non poter offrire neanche del pane, la legge si mostrava soddisfatta di un pugno di farina ovvero di qualche spiga di frumento (1). Con questo il legislatore mitigava razionalmente l'apparente rigore esterno della legge quanto all' obbligazione delle offerte.

2°. Tra le cose sacre vanno annoverati i ministri, i templi e gli altri oggetti del culto.

Nella legge vi è l'obbligo di pagare le decime ai ministri per il loro decente sostentamento. Questo precetto, osserva S. Tommaso, è parte positivo e parte naturale. E' naturale perciò che impone l'obbligo in genere di provvedere convenientemente alle necessità dei ministri. E' positivo perciò che determina la decima parte; e sotto questo punto di vista, simile precetto era proporzionato alla condizione sociale del popolo ebreo, per maniera che i ministri la cui casta nulla possedeva ed era addetta esclusivamente agli uffici del Santuario, doveva essere mantenuta dalle altre undici tribù (2).

Vi erano tre specie di decime: una esclusivamente pei leviti ed è la decima propriamente detta; la seconda, se pur può dirsi tale, era una specie di sacrificio od offerta della decima parte dei frutti, che veniva consumata dallo stesso offerente nel tempio; la terza veniva data ogni terzo anno, e cedeva a beneficio dei leviti, dei pellegrini, dei pupilli e delle vedove (3).

Le decime dovevano essere pagate *de fructibus et pomis ciborum et animalibus quae transeunt sub virga pastoris*. Dalle decime erano escluse le cose di poca importanza, come i foraggi, che non sono da contarsi tra i frutti, gli animali di selvaggina e certi animali domestici, galline, colombe, tortore che *non transeunt sub virga pastoris*. Quest'eccezione S. Tommaso la deriva dal fine stesso della legge che impone le decime: il sostentamento dei ministri, pei quali non è certo

(1) ... lex in sacrificiis providere voluit paupertati offerentium: ut qui non posset habere animal quadrupes, saltem offerret avem; quam qui habere non posset, saltem offerret panem; et si hunc habere non posset, saltem offerret vel farinam vel spicas. I. 2, q. 102, ar. 3 ad 12.

(2) 2. 2, q. 87, ar. 1.

(3) Ibidem. obiet. 4 cum resp.

necessario che vengano date anche le cose di poca importanza o valore. Di simili cose era lecito pagare le decime, ma non obbligatorio (1).

Alle cose sacre deve aggiungersi l'obbligo dei fedeli di concorrere alla decente conservazione delle cose appartenenti al culto, quali templi, altari, istrumenti e vasi per sacrifici, ovvero di puro ornamento. Ciò facevano i Giudei a seconda delle prescrizioni della legge.

3°. I Sacramenti erano destinati per la consecrazione al culto o del popolo oppure dei ministri. Così vi era la circoncisione che ammetteva il circonciso al culto pubblico di Iahve, e pei sacerdoti una sorte speciale di consacrazione che li rendeva persone sacre. In virtù della prima il popolo aveva facoltà di cibarsi dell'agnello pasquale, cosa che era proibita agli incirconcisi; in virtù della seconda i sacerdoti ricevevano il potere di offerire le vittime, di mangiare i pani della proposizione ed altre cose a loro esclusivamente deputate. In caso di immondezza legale richiedevansi varie purificazioni sì pel popolo che pei sacerdoti (2). Egli è evidente che in tutto ciò bisognava far uso dei beni esterni secondo le esigenze della legge.

4°. Le osservanze religiose erano imposte al popolo ebreo, perchè esso solo, per divina rivelazione, era chiamato al culto del vero Dio; perciò era conveniente che tale prerogativa si affermasse mediante atti esterni in tutta la vita sociale di quel popolo. Di qui le origini delle osservanze. Se queste pesavano su tutto il popolo erano più specialmente proprie dei sacerdoti; essendo questi deputati in modo speciale ed esclusivo al culto del vero Dio (3). Così la legge proscriveva certi cibi e quelli in particolare ch'erano più appetiti dai gentili, per ragioni che qui non è luogo di esporre (4). Così pure la

(1) *Ea quae ordinantur in finem, sunt judicanda secundum quod competunt fini. Decimarum autem solutio est debita non propter se, sed propter ministros; quorum honestati non convenit ut etiam minima exacta diligentia requirant... Et ideo lex vetus non determinavit ut de hujusmodi minutis rebus decimae dentur, sed relinquit hoc arbitrio dare volentium; quia minima quasi nihil computantur. Ibid. ar. 2 ad 3.*

(2) *I. 2, q. 102 ar. 5.*

(3) *Ibid. ar. 6.*

(4) *Ibid. ad 1.*

legge obbligava al portamento di vesti speciali (1). Inoltre la legge proibiva di tenere in casa di privati oro o argento, materie di cui si fabbricavano gli idoli (2). Vi esistevano infine dei digiuni per tutto il popolo (3).

§ III. *L'uso dei beni nel culto della legge evangelica.*

Come in altre formalità esteriori così pure quanto all'uso dei beni pel culto, la legge evangelica alleggerì di molto il peso imposto dalla legge antica. Così ora non vi è più questione di sacrifici, che avevano tanta parte nel culto giudaico, essendo questi stati soppiantati dall'unico e più accettabile sacrificio della santa Messa.

Quanto ad osservanze religiose più non rimane che il riposo festivo e il digiuno ecclesiastico che obbligano i fedeli come legge religioso-sociale (4).

L'uso dei beni in ordine a Dio secondo i dettami della legge nuova si riduce ai due seguenti doveri:

1°. Dovere per tutti i fedeli di concorrere colle proprie sostanze al mantenimento della Chiesa e dei ministri del culto.

2°. Rinunzia libera dei beni terreni per spirito di maggior perfezione.

1°. — Fin dalle origini del Cristianesimo noi troviamo che i fedeli concorrono con le loro risorse al mantenimento del culto. I primi cristiani di Gerusalemme vendevano i loro beni consegnandone il ricavato agli apostoli per il sostentamento dei ministri, per la propagazione del Vangelo e per le necessità dei poveri (5). In questo fatto si riscontra per la prima vol-

(1) *Ibid.* ad 6 et 7.

(2) *Ibid.* ad 10.

(3) 2. 2, q. 147, ar. 5 ad 2.

(4) Con questo criterio è facile comprendere come il digiuno leghi i fedeli anche se nel caso individuale non si ottenga lo scopo prossimo del precetto che è la mortificazione dei sensi: essendo osservanza religiosa questa legge ha uno scopo sociale.

(5) È noto come in questo fatto molti autori vollero vedere una specie di comunismo. Oggi è dimostrato che il comunismo in senso socialista non esiste mai in alcuna delle comunità cristiane. Cf. HARNACH, *Mission und Ausbreitung der Christenthums in den ersten Jahrhunderten*, 2 ed. (Leipzig 1906), t. I, p. 132; E. VON DOBSCHÜETZ, *Probleme des apostolischen Zeitalters* (Leipzig, 1904), p. 34. L'elemosina di cui si hanno splendidi esempi nel Nuovo Testamento (*Act.* 9, 36-43; 20, 33-35; *Gal.* 6, 10, ecc.) sarebbe un fenomeno inesplicabile in un regime di perfetto comunismo.

ta una specie di offerta, offerta libera certamente e avente carattere di pura limosina. In questo modo quei primi cristiani posero il principio d'un' obbligazione che col progresso dell'organizzazione ecclesiastica dovea diventare giuridica,

Ai cristiani d'allora parve chiaro il ragionamento che se essi volevano profittare in ogni occasione dell'opera dei sacerdoti, doveano sobbarcarsi essi stessi a provvedere ai loro legittimi bisogni materiali.

I cristiani di Gerusalemme erano d'origine giudaica, e i giudei erano tutti obbligati dalla legge a sovvenire alle necessità dei ministri mediante la decima parte delle loro risorse. Così, crediamo noi, parve naturale a quei primi convertiti di dare alla loro libera indeterminata offerta pel culto, il nome di decima. E' in questa guisa che avrebbe avuto origine la decima nella Chiesa di Cristo (1). E notiamo inoltre che con la stessa offerta, i fedeli della Chiesa primitiva commettevano ai sacerdoti la cura di provvedere ai poveri; donde avvenne che il sacerdote cattolico fu ed è sempre considerato, nella legislazione ecclesiastica, qual padre dei poveri.

La decima primitiva quindi, era un' oblazione spontanea e non determinata quanto alla quantità. Fu soltanto più tardi che la consuetudine e i concili ne imposero l'obbligazione e ne determinarono la qualità che dovea equivalere alla decima parte dei beni raccolti.

S. Tommaso trova l'obbligo di pagare le decime — in quanto questo corrisponde al sostentamento in genere dei ministri e che l'Angelico chiama *praeceptum morale*, nello stesso Vangelo e nelle epistole paoline. Egli si riferisce al testo Matth. 10, 10: *dignus est operarius mercede sua*, e all'altro che è l'applicazione del primo, I Cor. 9, 7-10: *quis militat suis stipendiis unquam? aut quis plantat vineam et de fructibus ejus non edit?* (2). Del resto l'Angelico già aveva affermato che tale precetto esiste anche nella legge di natura (3) che perciò è naturale e che la Scrittura non fa altro che confermare. La decima invece nel senso di parte determinata, la si deve, dice S.

(1) VILLIENS, *Histoire des commendements de l'Eglise* (Paris 1909) p. 510-312. Quivi (p. 312-344) l'autore presenta in bella sintesi, le vicende storiche della decima.

(2) 2. 2, q. 87, ar. 1 ad 2.

(3) *Ibid.* ar. 1. c.

Tommaso, alle disposizioni della legge mosaica, che la Chiesa in questo punto confermò e fece sue dando loro vigore di legge propria. Solo in quest' ultimo senso il precetto delle decime è puramente ecclesiastico, e come tale ha forza di obbligazione (1). Laonde, conchiude S. Tommaso, l' obbligo per tutti i cristiani di pagare le decime è parte di diritto naturale e parte di diritto positivo. Le obbligazioni che emanano dal primo hanno ed avranno sempre vigore, essendo la legge di natura immutabile; quelle che dall' altro procedono potranno variare, secondo che alla Chiesa piacerà meglio di determinarle in opportunità ai tempi, alle persone e ai luoghi (2).

Premessi questi principii S. Tommaso parla delle decime secondo le disposizioni legali dei suoi tempi. Egli scriveva in un' epoca in cui per opera dei canonisti e in ispecie di Graziano, — che col suo famoso *Concordia discordantium canonum* avea tentato, con relativo successo, l' unificazione della disciplina, — l' obbligazione delle decime, almeno in teoria, era solidamente stabilita. Il diritto d' allora (3) prescriveva ai fedeli di dare le decime di tutti i loro beni non solo reali ma anche personali, cioè non solo dei beni consistenti in cose, campi, alberi, bestiame, ma anche di quelli che vengono alla persona dalla sua professione di magistrato, avvocato ecc. e in modo particolare dal commercio. E ciò era molto naturale. Imperocchè essendo i ministri del culto addetti alla cura spirituale di tutti i cristiani, l' equità naturale esige che tutti concorrano, secondo le proprie forze, al loro sostentamento, quelli che tirano i loro frutti da beni prediali come quelli che li ricavano dalla propria attività personale. Inoltre, senza la decima personale, in qual guisa i ministri del culto — essi, cui la legge ecclesiastica, per motivi d' ordine superiore, proibisce rigorosamente di immischiarsi in affari d' ordine temporale onde attendano

(1) Ita etiam determinatio decimae partis solvendae est auctoritate Ecclesiae tempore novae legis instituta, secundum quamdam humanitatem; ut scilicet non minus populus novae legis ministris novi Testamenti exhiberet quam populus veteris legis ministris veteris Testamenti exhibebat. *Ibid.*

(2) Sic ergo patet quod ad solutionem decimarum homines tenentur, partim quidem ex jure naturali, partim etiam ex institutione Ecclesiae; quae tamen pensatis opportunitatibus temporum et personarum, posset aliam partem determinare solvendam. *Ibid.*

(3) l. III DECRET. tit. 30, de decimis, cap. Non est 22. cap. Ex transmissa 23, cap. tunc nobis 26, causa 16, quaest. 1, cap. decima 66.

unicamente agli uffici del loro stato; in qual guisa avrebbero potuto campare convenientemente in una città marinara, a Venezia per esempio, dove non vi erano punto rendite reali, ma tutti i cittadini vivevano e vivevano agiatamente, dal commercio o da altre professioni libere? Per queste ragioni S. Tommaso approva la prescrizione legale di dare la decima di tutti beni reali e personali (1). E per sè parlando, sotto l'ampia espressione di tutti beni (*de omnibus*) andrebbero comprese anche le cose di cattivo acquisto, p. e. i beni acquistati dal meretricio, dall'istrionato ed altre opere inique, qualora ad esse non sia annesso il *debitum restitutionis* in caso che l'acquisto stesso fosse non solo inonesto, ma ingiusto, come i beni avuti per rapina, furto, usura. Nel qual ultimo caso vanno esclusi però i frutti d'un bene produttivo, un campo p. e. avuto con mezzi usurari, non essendo quei frutti, dice l'Angelico, *ex usura sed ex munere Dei*, e di questi bisognerebbe pure pagare le decime. Senonchè, s'affretta a dire S. Tommaso, fino a tanto che i possessori di tali beni vivono nell'iniquità, la Chiesa non deve accettare parte della rendita del loro peccato, onde non sembri anche lei partecipare all'iniquità. Se tocchi dalla grazia essi si riduranno a penitenza, la Chiesa potrà ricevere la decima dei loro beni anche se male acquistati (2). Dal *de omnibus*, come nella legge antica, così anche ora, vanno escluse le cose di poco valore *quia minima quasi nihil computantur* (3).

Il diritto di percepire le decime appartiene soltanto al Clero avente cura d'anime. E di fermo. Ogni diritto alle decime è fondato sul principio che a chi è dedicato per ufficio al bene spirituale del prossimo venga assegnato il necessario temporale onde possa compiere bene il suo dovere (4). Ora,

(1) ...*de omnibus possessis decimae sunt solvendae...* *Populus novae legis est ubique per mundum diffusus; quorum plurimi possessiones non habent, sed de aliquibus negotiis vivunt, qui nihil conferrent ad subsidium ministrorum Dei, si de eorum negotiis decimas non solverent. Ministris etiam novae legis arctius interdicitur ne se ingerant negotiis lucrativis secundum illud II Tim. 2, 4: Nemo militans Deo, implicat se saecularibus negotiis. Et ideo in nova lege tenentur homines ad decimas persolvendas.* 2. 2, q. 87, ar. 2. c. et ad 1.

(2) *Ibid. ar. ad 2.*

(3) *Ibid. 3.*

(4) *Ibid. ar. 3.*

dedicato per ufficio è precisamente quel sacerdote che ha cura d'anime, ministero che gli vien conferito dalla Chiesa, di cui solo è proprio provvedere ai bisogni spirituali del popolo. La Chiesa quindi, incaricando il proprio ministro della cura delle anime a lei affidate, concede allo stesso nel contempo il diritto di ricevere dei beni materiali dal popolo di cui è il pastore, e in ispecie di percepire le decime.

Donde si comprende come la Chiesa — per ragioni di maggiore utilità per lei, — possa dare la facoltà acciò una parte delle decime ceda a beneficio di persone laiche, come avveniva a volte nel Medio Evo. Naturalmente la Chiesa non può permettere senza peccato, che ai suoi ministri manchi il necessario; ma essa può benissimo sottrarre loro una parte di ciò ch'essa stessa loro concede. A pari ragione ciò dovrà dirsi quando la Chiesa cede le decime o parte di esse in favore d'un monastero ovvero al soccorso dei poveri.

Lo stesso pensiero è esposto altrove da S. Tommaso sotto altra forma. Nelle decime egli distingue tra il diritto alla cosa e la cosa in se stessa. Il diritto essendo spirituale, fondato sopra un'opera d'ordine spirituale, appartiene alla Chiesa che sola n'è capace, e come tale esso è inalienabile. La cosa che viene data è corporale e può cedere in uso di qualunque, e quindi può essere lasciata dalla Chiesa ad altre persone che non sieno i suoi ministri (1).

Ma si dirà: se le decime vanno tutte quante a bene dei ministri, come accade in via ordinaria, questi si trovano in condizione d'avere molto di più che non faccia loro di bisogno, e quindi il popolo è costretto a dare più di quanto dovrebbe dare, e così la Chiesa esorbita nell'applicazione del principio: *seminantibus spiritualia, debentur corporalia*.

A ciò rispondiamo anzitutto che il più delle volte o per negligenza o per povertà della popolazione il ministro deve pensare esso stesso alle esigenze del culto, il che richiede spese non indifferenti.

E poi il ministro cattolico è per eccellenza il padre dei poveri, e come tale gli incombe stretto obbligo di sovvenire agli indigenti. Questo principio, in origine della legge antica la quale prescriveva una specie di decime da dividere tra i

(1) 2. 2, q. 87, ar. 3 c. et ad 3.

ministri dell'altare e i poveri e praticato già dai cristiani di Gerusalemme che presentavano l'offerta ai ministri, onde fra l'altro, servisse anche pei poveri, fu canonizzato dalla Chiesa (1), la quale comanda sub gravi a tutti i suoi sacerdoti aventi cura d'anime di dispensare ai poveri i beni provenienti dal loro ufficio curato, beninteso, dopo d'aver provveduto alle proprie necessità (2).

Nè ciò significa che i sacerdoti non possano lasciare nulla a favore dei propri, quando questi ne abbiano vero bisogno, perchè la qualità di ministri non li esonera mica dal debito di pietà filiale.

Questi sono i doveri promananti dalla legge delle decime quale vigeva ai tempi di S. Tommaso. Però anche allora non sempre alla teoria era conforme la pratica; la legge esisteva certamente e molti concili provinciali ne inculcavano l'esecuzione, ma in molte parti non pare niente affatto ch'essa fosse praticata (3). Ed ecco perchè S. Tommaso ricorre ad un altro principio, quello della consuetudine. Egli distingue tra l'obbligo di pagare le decime e il fatto di pagarle. Quanto all'obbligo, questo è imprescrittibile, poichè si basa sullo stesso diritto naturale e divino; per conseguenza nessuna consuetudine contraria può togliergli la forza obbligatoria. Quanto al fatto di pagare le decime la Chiesa o le richiede ovvero non le richiede. Nel primo caso tutti sono tenuti a renderle, non ostante qualsiasi consuetudine in contrario, poichè allora la Chiesa non fa che determinare il diritto naturale e divino. Se invece la Chiesa non le esige, allora si badi alla consuetudine che nel diritto ecclesiastico ha vigore di legge. Dove esiste la consuetudine di darle, tutti vi sono costretti e peccano se non lo fanno. Dove invece ha vigore la consuetudine opposta, come — dice S. Tommaso, riferendosi a quella dei suoi tempi — in Italia e nelle parti d'Oriente, nessuno è tenuto a pagarle (4).

(1) DECR. GRAT. causa 12, q. 1; CONC. TRID. sess. 25, de refor. c. 1.

(2) 2. 2, q. 87 ar. 1 ad 4. et ar. 4 ad 4.

(3) VILLIENS, *op. c.*, p. 136, ss.

(4) Patet ergo quod nulla consuetudo contraria solvit hominem ab obligatione reddendi decimas, quia haec obligatio fundatur supra jus divinum et supra jus naturale: unde semper tenentur homines *reddere decimas* si Ecclesia exigit, etiam contraria consuetudine non obstante. Et in

In forza dello stesso principio, della consuetudine invalsa un po' dappertutto oggi non si pagano le decime; dove essa esiste e il contrario ha luogo, il clero si accontenta di ciò che ciascuno può dare. La Chiesa d'oggi ha preso per norma di rivolgersi al cuore dei fedeli, e Pio X nella lettera dell'8 ottobre 1907, ai vescovi di Francia, fece conoscere che l'imposizione d'una tassa pel culto sarebbe stata contro l'intenzione della Chiesa. D'altronde l'esperienza sta là a provarci che il popolo cristiano non manca di provvedere ai bisogni dei suoi preti e del culto divino con offerte spontanee e generose, imitando in ciò il fervore dei fedeli della nascente cristianità.

II°. Ma la legge nuova perciò che concerne l'uso dei beni in ordine a Dio, oltre al precetto ora esposto, che lega indistintamente tutti i professanti la religione di Cristo, contiene anche un consiglio, che per essere tale è di libera scelta e dicesi della povertà volontaria, il quale si basa sulle parole del Redentore: *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quae habes...*

La povertà religiosa quindi è un atto di religione, un atto di culto, nello stesso tempo ch'essa è un atto libero, di puro consiglio (1).

La povertà volontaria è un atto di religione. Alla virtù, della religione, quindi al culto divino, fanno capo non solo gli atti propri di quella virtù, come offerte, preghiere, adorazioni, ecc. ma anche gli atti di altre virtù quando dall'operante sono diretti al servizio e all'onore di Dio. In questo senso la religione domina tutta la vita morale dell'uomo, non avendovi atto umano che non sia imperato da questa virtù, poichè l'uomo è costretto dalla necessità del fine di riferire a Dio, fine ultimo, ogni e singola sua operazione (2). E' in questo modo che la

terris in quibus est consuetudo quod decimae solvantur, ipsa consuetudo quasi expostulat decimas, unde peccaret qui non redderet. Sed in terris in quibus non est consuetudo communis quod decimae dentur, et Ecclesia non petit, videtur Ecclesia dimittere dum dissimulat; et ideo homines in terris illis non peccant decimas non dando; durum enim esset dicere quod omnes homines Italiae et Orientalium partium damnarentur, qui decimas non solvunt. *Quod. 2. ar. 8.*

(1) Per tutta la presente questione, con non poche riserve, cfr. ADOLF. OTT, *Thomas von Aquin und das Mendikantenthum*, Freiburg in Br. 1908, p. 78, ss.

(2) 2. 2, q. 186, ar. 1 ad. 2.

povertà volontaria è un atto di religione. Inoltre, la povertà volontaria deve esser abbracciata per meglio tendere alla perfezione, la quale consiste nell'intima comunicazione dell'uomo con Dio. E perciò ancora, anzi specialmente perciò, essa appartiene alla religione e quelli che la professano son detti per eccellenza religiosi (1).

La povertà volontaria è di puro consiglio. La tendenza verso il fine è da natura ordinata all'unione col fine, come ogni movimento è ordinato al suo termine. Tale unione viene attuata dalla carità, di cui è proprio congiungerci a Dio (2): è dessa che costituisce l'ultima perfezione umana, la perfezione d'un essere consistendo nella consecuzione del suo fine. L'unione col fine non può raggiungersi che pei mezzi conducenti al fine. L'insieme di tali mezzi formano la vita virtuosa, la quale può essere paragonata all'ultima disposizione in ordine alla forma sostanziale. Quindi come ogni uomo è tenuto a tendere all'ultimo fine, è tenuto pure a menare una vita virtuosa, che è il suo fine prossimo.

Ma come raggiungerà l'uomo la vita virtuosa, e per la vita virtuosa la perfezione della carità? Non altrimenti che mediante l'osservanza di tutto ciò che è necessario al conseguimento del fine, vale a dire per l'osservanza dei precetti imposti dall'ordine verso il fine ultimo e che son contenuti nella legge di natura o in quella positiva. Donde l'obbligo assoluto per tutti di osservare i precetti. Però nella tendenza al fine vi può essere maggiore facilità di conseguirlo in un modo piuttosto che in un altro. Ebbene, ciò per cui il fine è più agevolmente conseguito costituisce il consiglio. Laonde il consiglio non è di ciò che è necessario al fine, ma solo di ciò che tale conseguimento rende più agevole. Ciò è bellamente illustrato da S. Tommaso con questo esempio: se io dovessi trovarmi a Roma in un dato giorno, sarei necessariamente costretto di andare a Roma che è un fine impostomi in forza di quest'ordine di andare a Roma; ma sarei io obbligato di prendere la carrozza o il cavallo? Evidentemente no, potendovi andare anche a piedi o per la via di mare. Senonchè detti mezzi mi facilitano l'andata a Roma, e quindi

(1) *Ibid.*

(2) 2. 2, q. 23, ar. 3.

sono consigliabili (1). Tale è la povertà volontaria rispetto al fine ultimo della vita umana.

Donde ne viene: *a*) che la povertà volontaria non è fine a se stessa, poichè il fine s'impone di necessità; *b*) ch'essa ha ragione di puro mezzo, e quindi deve andar giudicata secondo la sua portata al fine; *c*) ch'essa non è un mezzo imposto dalla necessità del fine, ma mezzo consigliabile e di libera scelta. Sviluppiamo questi tre punti.

Il fine ultimo dell'uomo è la beatitudine eterna e il fine prossimo la vita virtuosa. Ma la povertà volontaria non è nè l'uno nè l'altro. Essa non è fine ultimo, poichè la povertà volontaria è alcunchè di privativo; e ripugna intrinsecamente che il fine supremo della vita umana, che deve esser la pie-

(1) Circa secundum vero, sc. circa rationem consilii et praecepti, considerandum est quod praeceptum importat rationem debiti; debitum autem aliquod est dupliciter. Uno modo secundum se; et hoc modo finis est debitus in unoquoque negotio; medicus enim propter se debet quaerere sanitatem. Alio modo est aliquod debitum propter aliud, sc. id sine quo non potest perveniri ad finem; sicut medicus debet indicare dietam infirmo, sine qua non potest sanari. Illud vero quod ordinatur in finem ut melius aut facilius finem consequatur, si sine hoc aliquoqualiter possit haberi finis, non habet rationem debiti. Finis autem spiritualis, qui lege divina ordinatur, est duplex. Unus quidem principalis, sc. adhaerere Deo per caritatem; unde dicitur I Tim. 1, 5: finis praecepti est caritas. Alius autem finis secundarius quasi dispositivus sc. puritas et rectitudo cordis, quae consistit in interioribus actibus aliarum virtutum, unde Apostolus dicit Rom. 6, 22: Habetis fructum vestrum in sanctificationem. Sicut etiam in generatione naturali finis est et ipsa forma substantialis et ultima dispositio ad formam. Unde manifestum est quod principalia praecepta divina sunt quidem de dilectione Dei et proximi, ut patet Matth. 22; secundo vero de inferiori sanctificatione secundum illud I Tess. 6, 3: Haec enim est voluntas Dei, sanctificatio vestra. Omnia vero alia quae sunt spiritualis vitae ordinantur ad praedicta sicut ad finem, sed dupliciter. Quaedam enim sunt talia sine quibus praedicti fines esse non possunt, et haec cadunt sub praecepto, sicut: non habebis deos alienos, non furtum facies, etc. Quaedam autem sunt sine quibus ad praedictos fines perveniri potest, unde non cadunt sub praecepto; sed quia per huiusmodi facilius et melius pervenitur ad fines praedictos, dantur de eis consilia, sicut patet de paupertate, virginitate et aliis huiusmodi. Et est simile, si aliquis deberet ex praecepto esse Romae certo die, teneretur etiam ex debito praecepti Romam ire; non autem teneretur ex praecepto ire eques, quia sine hoc posset Romam pervenire: tamen cadent haec sub consilio, in quantum equitando facilius et melius perveniret ad finem.

Quol. 5, ar. 19.

nezza d'ogni bene, consista nella privazione. Essa non è neppure la vita virtuosa, poichè quest' ultima consiste nell'insieme degli atti ordinati da natura al fine, quindi in alcunchè di radicalmente buono per rispetto al fine, e la povertà volontaria, come tosto vedremo, in sè considerata è affatto indifferente e può essere ordinata al fine, come ad esso contraria. Quindi la povertà volontaria non può essere fine dell'uomo.

Allora ne viene ch'essa è di semplice mezzo. Ma anche quale mezzo la sua importanza è del tutto relativa, non avendo ragione di mezzo necessario. Ed in vero, mezzo strettamente necessario dicesi quello senza di cui non può in alcun modo conseguirsi il fine e perciò è imposto dal bisogno del fine; così il cibo è necessario per conservare la vita (1). Ora quanto al fine spirituale, che è la vita virtuosa, la povertà volontaria non è affatto necessaria, perchè l'oggetto immediato di essa sono alcuni atti esterni, mentre la virtù consiste per sè negli atti interni (2). Quello che è necessario alla virtù è la povertà dello spirito, che esclude ogni attacco disordinato ai beni di terra, e non la professione di povertà volontaria che è soltanto un istrumento per meglio conseguire la virtù (3).

E di qui procede che la povertà volontaria è di puro con-

(1) *Quol. 4, ar. 24 ad 3.*

(2) *Ibid. c.*

(3) *Ibid. ad 1.* Quando S. Tommaso chiama i consigli evangelici *perfectionis effectus et signa e dispositiones ad perfectionem* (C. G. I. III, c. 130) l'OTT. (I. c. p. 86) vorrebbe far credere che l'idea dell'Angelico sia di porre i consigli non più come semplici istrumenti di perfezione ma quasi come un *bonum in se*. Per provare l'assurdità di quest'esegesi, basta citare per intero i passi cui le due suaccennate frasi si riferiscono. Quia vero summa perfectio humanae vitae in hoc consistit quod mens hominis Deo vacet, ad hanc autem mentis vacationem praedicta tria maxime videntur disponere, convenienter ad perfectionis statum pertinere videntur, *non quasi ipsae sint perfectiones*, sed quia sunt *dispositiones* quaedam ad perfectionem.

Ma dunque qui S. Tommaso esclude categoricamente che i consigli sieno delle perfezioni, vale a dire dei beni in sè ovvero delle virtù, perchè ogni virtù è perfetta. Quindi il senso della parola *dispositiones* non può esser altro che quello di mezzo istrumentale.

E l'altro passo: *Possunt etiam dici perfectionis effectus et signa. Cum enim mens vehementer amore et desiderio alicuius rei afficitur, consequens est quod alia postponat. Ex hoc igitur quod mens hominis amore et desiderio ferventer in divina fertur, in quo perfectionem constare manifestum est, consequitur quod omnia quae ipsum possunt retardare*

siglio. E ciò vuol dire ch'essa è ordinata a rendere più facile il conseguimento della virtù e della vita buona, nella stessa guisa che un rapido mezzo di comunicazione assicura ed agevola la via di giungere al termine prefisso. E in questo senso S. Tommaso dirà, che la povertà volontaria è in alcun modo necessaria, vale a dire d'una necessità che rende meno malagevole il cammino della virtù (1).

Ma in qual modo la povertà rende più dolce il sentiero della vita buona, e per conseguenza, agevola l'acquisto della virtù? Non altrimenti che spogliando lo spirito da ogni terreno impaccio e sollevandolo a Dio. Egli è certo, dimostrato ampiamente dalla quotidiana esperienza, che le cose di questo mondo hanno sul cuore umano una tale forza affascinatrice da togliergli non di rado quella serena tranquillità di mente che è indispensabile guida per bene attendere ai doveri del fine. S. Tommaso dirà quindi che la possessione delle ricchezze è di sua natura tale da impedire la perfezione della carità, in cui consiste il fine dell'uomo (2). Perciò è assai difficile che l'uomo in mezzo ai beni di terra adempia fedelmente i suoi essenziali doveri, vale a dire, faccia quanto basti per arrivare alla beatitudine, ed è impossibile che conseguisca la carità nella sua perfezione. Quindi è che per coloro i quali anelano a un grado di virtù superiore al comune degli uomini, che bramano raggiungere con piena sicurezza il loro fine supremo, è assai meglio, anzi è indispensabile di abbracciare la povertà volontaria che evacua il loro cuore da ogni affetto terreno, disponendolo efficacemente all'azione del divino amore (3).

quominus feratur in Deum abiiciat, non solum rerum curam et uxoris et prolis affectum, sed etiam suipsius. Come da questo passo l'autore abbia potuto dire che secondo l'angelico i consigli sieno qualcosa più di instrumenti anzi dei beni in sè, io non so proprio spiegarli.

No, signor Ott, S. Tommaso è restato fermo nella sua teoria che Ella chiama istrumentale (*Istrumental-theorie*) e per lui il bene in sè, la vera virtù, obbligatoria per tutti indistintamente, sta nel distacco del cuore dai beni terreni e non nell'attuale abbandono di essi.

(1) *Ibid.* ar. 5.

(2) 2. 2, q. 186, ar. 3 ad 4.

(3) Et ideo difficile est caritatem inter divitias conservare: unde Dominus dicit, quod dives difficile intrabit in regnum coelorum; quod quidem intelligendum est de eo qui actu habet divitias; nam de eo qui affectum in divitiis ponit, dicit hoc esse impossibile. *Ibid.* Et inde est

Nè ciò può essere di scapito al benessere materiale della società. Imperocchè la povertà volontaria non intralcia affatto l'azione, che anzi ne la seconda, dandole novello e più efficace impulso. E per fermo, scopo della povertà volontaria è la carità cristiana la quale per divino precetto impone di fare il bene al prossimo per amore di Dio (1). E fare del bene vuol dire sovvenire a tutte le necessità dei propri simili, necessità sociali e individuali, fisiche, morali e intellettuali; il che si estende a tutta l'azione nel più ampio significato del termine. E chi oserà contestare che la povertà volontaria, spogliando il cuore dei suoi seguaci da ogni egoistico affetto, non lo disponga, in una maniera umanamente perfetta, a dedicarsi in favore dei propri fratelli sofferenti? ch'essa, che è frutto di una sublime idealità, non infonda loro amore intenso e vivo entusiasmo per tutto ciò che è grande, per tutto ciò che può rendere più solida, più vigorosa e più degna del suo destino la società umana? Negare ciò sarebbe mettere la povertà volontaria in antitesi col medesimo suo principio informatore, ch'è la carità di Dio e del prossimo. Perciò è che S. Tommaso vuole vi siano ordini religiosi speciali per ogni ramo importante della vita attiva (2), per militare (3), cosa che riguarda un bisogno sociale del suo tempo, per servire negli spedali, per predicare, per assistere alle confessioni (4) e in ispecie per lo studio dei problemi che più interessano l'umanità (5). E la bontà e la perfezione della povertà in tali ordini religiosi dovrà andar giudicata a norma della maggiore o minore attitudine di questa alle finalità sopra dette, di modo che dovrebbe esser reputata imperfetta, come non proporzionata al fine, la povertà d'un ordine che non possieda neppure in comune, per un ordine religioso militare, che deve sobbarcarsi a spese ingenti per ottenere il suo scopo (6); il che

quod ad perfectionem caritatis requirendum primum fundamentum est voluntaria paupertas, ut aliquis absque proprio vivat, dicente Domino: Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quae habes, et da pauperibus, et veni, sequere me. *Ibid. c.*

(1) *Ibid. ar. 3.*

(2) 2. 2, q. 186, ar. 2.

(3) *Ibid. ar. 3.*

(4) *Ibid. ar. 4.*

(5) *Ibid. ar. 5.*

(6) *Ibid. q. 188, ar. 7.*

si comprende agevolmente quando si consideri che la povertà è semplice mezzo al fine (1).

Anzi, S. Tommaso colloca la perfezione d'una religione non nella contemplazione, ma nell'azione, in quell'azione che, supposta la contemplazione, fa partecipi gli altri dei vantaggi ricevuti nella comunicazione con Dio (2). E anche allorchè S. Tommaso parla di vita contemplativa puramente, non esclude ogni attività, ma solo quella che ridonda direttamente a beneficio del prossimo; perciò egli pone l'obbligo per tutti i religiosi d'un'onesta occupazione che possa loro somministrare il necessario alla vita, perchè la povertà volontaria, che è un mero consiglio, non può esimere alcuno dall'obbligo del lavoro, che è un precetto e pesa su tutti (3); anzi pei religiosi, il lavoro assume anche il carattere di un'opera di penitenza e un mezzo efficace per fuggire l'ozio (4), e quindi tanto più diventa loro necessario. Compresi di questi principî, i religiosi d'ogni epoca hanno dimostrato un'attività sorprendente in ogni campo d'azione, nelle opere manuali come nelle arti e nelle scienze, e noi dobbiamo in massima parte ai religiosi monaci i benefici risultati della cultura e civiltà moderna.

E in questo modo la religione di Cristo, per mezzo della volontaria povertà, non solo realizza la più sublime aspirazione dell'uomo in questo esiglio, di una più intima comunicazione con Dio, ma offre pure al mondo un coefficiente inestimabile di cultura sociale.

Conclusione.

Brevi tratti bastano a dare la sintesi dei principî da noi dilucidati.

La vita eterna, qual fine remoto, e il benessere temporale, materiale, morale e religioso dell'individuo e della società, qual fine prossimo, ecco lo scopo supremo cui i beni terreni sono ordinati nell'intenzione stessa del Creatore. Ogni uso della ricchezza in disaccordo col duplice fine suindicato, è di necessità immorale ed illegittimo.

(1) *C. G. l. 3, c. 133.*

(2) *2. 2, q. 187, ar. 7.*

(3) *Ibid. q. 187, ar. 3.*

(4) *Ibid.*

Oltre a questo criterio sovrano, d'ordine universale, vi hanno delle norme regolatrici particolari secondo la triplice esplicazione della vita umana, individuale, sociale e religiosa.

Nell'ordine individuale l'uomo ha da raggiungere un duplice intento: la propria conservazione e il proprio perfezionamento.

La propria conservazione. E perciò l'uomo ha l'obbligo di procacciarsi onoratamente il necessario alla vita, di usarne con dovuta misura, di risparmiarne una parte per quando sarà inabile a procacciarselo.

Per provvedersi il vitto di cui abbisogna l'uomo è destinato al lavoro, intellettuale o manuale poco monta. In ciò però egli deve vigilare su se stesso onde la ricerca legittima dei beni stessi non degeneri in soverchia sollecitudine, la quale lo condurrebbe fatalmente a trasgredire i suoi capitali doveri.

Per usare debitamente delle cose acquistate, gli incombe il dovere di applicare a se stesso i principii della temperanza, usando cioè del nutrimento secondo lo scopo ad esso assegnato da natura, che è la sanità corporale, secondo la propria condizione e l'ambiente sociale in cui vive, e in conformità alle leggi che lo governano.

Per risparmiare onestamente quanto più tardi gli sarà di bisogno, è mestieri ch'egli eviti ogni abuso, vale a dire che non diventi nè avaro nè prodigo, ma sappia conservare per sè quel tanto che ragionevolmente, nelle proprie condizioni, gli sarà necessario pei giorni più difficili dell'esistenza, senza pregiudizio dei propri fratelli più bisognosi.

Oltre alla conservazione l'individuo ha da pensare alla propria cultura anche materiale. E in ciò egli dovrà governarsi in conformità alla consuetudine locale, secondo la condizione del suo stato, e in armonia coi sani principii di ogni cultura, che non fa fine a sè ma è ordinata a un fine ulteriore.

Nell'ordine sociale la vita umana si svolge e perfeziona nella famiglia, e le famiglie e gli individui nello Stato.

La famiglia fu istituita ad agevolare agli individui la conservazione del loro fine personale, la propria conservazione, e specialmente al mantenimento e allo sviluppo della specie. A conservare i membri d'una famiglia vi è la proprietà familiare e questa non è attuata generalmente che per mezzo del lavoro. Ecco perciò sorgere l'obbligo al lavoro specialmen-

te pel padre di famiglia. Ora nella società moderna, nel più dei casi, il risultato del lavoro è rappresentato dal salario del padre di famiglia. E a quell'ultimo quesito abbiamo dato maggior sviluppo mettendolo in armonia coi principii di San Tommaso che abbiain potuto raccogliere.

A mantenere la specie, per ciò che concerne l'uso dei beni, i genitori hanno il dovere di provvedere i figli del necessario e non solo coll'attuale sostentamento, ma e coll'iniziarli ad una professione che più tardi potrà loro assicurare l'esistenza e col lasciarli eredi della propria sostanza.

Nello Stato l'uomo raggiunge il suo maggiore sviluppo. In questa società triplice è la relazione possibile: dello Stato verso l'individuo, di questo verso di quello, degli individui a vicenda.

Lo Stato fu istituito pel bene dell'individuo, non in particolare per ogni singolo individuo, ma per tutta la massa sociale in comune. Questa missione dello Stato si riassume così: organizzare, mantenere e promuovere l'ordine sociale.

All'organizzazione due cose son richieste: provvedere la ricchezza e vigilarne la partizione. A provvedere i mezzi di sussistenza materiale, l'autorità pubblica avrà cura anzitutto di proteggere e sovvenire l'agricoltura e poi le industrie e il commercio. E qui abbiamo insistito sul perchè della preminenza dell'agricoltura sulle industrie ed il commercio, il che in un secolo eminentemente industriale come il nostro, a non pochi potrebbe sembrare molto strano. Alla ripartizione equa della ricchezza lo Stato giungerà con saggie e provvidenziali disposizioni legali, vigilando onde i beni non si accumulino in mano di pochi, senza però ledere il diritto di proprietà privata.

A mantenere l'ordine l'autorità politica provvederà acciò alle diverse funzioni sociali siano preposti individui capaci, costringerà i sudditi riottosi con leggi coercitive al mantenimento della pace ed al rispetto dei diritti altrui, e infine terrà bene agguerrito il paese contro ogni eventuale periglio esterno.

A promuovere l'ordine sociale l'autorità pubblica cercherà di correggere, migliorare e perfezionare tutto ciò che in qualsiasi guisa riguarda il bene comune.

L'individuo dal canto suo deve concorrere con lo Stato acciò questi possa essere all'altezza della sua missione, deve cioè sopperire allo Stato i mezzi economici perchè esso possa

esercitare il suo ufficio. Quest' obbligo si concentra nel dovere di pagare le imposte, cui ogni cittadino va soggetto. L' autorità dovrà provvedere onde l' imposizione dell' onere sia equitativo, e ciò assolutamente, non esigendo dal popolo più ch' egli non possa dare, e relativamente, disponendo in guisa che l' onere non graviti maggiormente sugli uni che sugli altri.

Gli individui tra loro nella società hanno dei doveri reciproci di giustizia e di carità.

La giustizia importa il rispetto ai beni altrui, cui si viene a mancare col furto e coll'usura. Sopra quest' ultima questione abbiamo arrestato più a lungo l' attenzione del lettore dando ampia spiegazione alla teoria tomista e medioevale.

In forza della mutua dilezione l' uomo è costretto a portar soccorso al suo fratello bisognoso. Donde il dovere dell' elemosina. E anche qui abbiamo insistito maggiormente e, interpretando scrupolosamente San Tommaso, ci siamo scostati alcun poco dalle dottrine comunemente accettate.

Dal lato religioso la necessaria relazione dell' uomo con Dio lo porta, per naturale debito di ossequio e di riconoscenza, a usare dei beni a lui concessi anche per rapporto al supremo Datore di ogni cosa, e ciò nell' ordine privato come in quello pubblico.

L' individuo offrirà al Signore l' olocausto della propria vita simboleggiata nelle vittime della legge di natura e di quella mosaica ovvero nel sublime sacrificio della Messa della legge nuova.

La collettività e l' individuo con lei, penseranno al culto pubblico provvedendovi tutto l' occorrente e specialmente col decoroso sostentamento dei ministri del culto a ciò adibiti a nome della società.

Se poi l' individuo si sentirà chiamato a una comunicazione più intima con Dio, seguirà docilmente il consiglio di Gesù, abbracciando la povertà volontaria che gli infonderà maggior spirito di abnegazione per la gloria di Dio e il bene dei fratelli.

FINE.

CON PERMESSO DEI SUPERIORI.

INDICE

Prefazione pag. 1

PARTE PRIMA.

I presupposti filosofico-teologici.

CAPITOLO PRIMO.

ESPOSIZIONE DEI TERMINI DEL QUESITO.

Il bene — il bene in sè e sue partizioni — il valore — il bisogno — il superfluo — il bene interiore e l'esteriore — di consumo e di produzione — d'uso e di cambio — bene naturale e bene artificiale — bene culturale e bene puramente artificiale — la moneta — la ricchezza p. 3-14

Il dominio e l'uso — natura del dominio e dell'uso — loro oggetto — loro soggetto: Dio e l'uomo. p. 14-18

CAPITOLO SECONDO.

LA FINALITÀ MORALE DEI BENI.

Dio è il fine supremo d'ogni cosa — I beni materiali sono un bene umano — non sono però fine a sè — ma sono mezzi al fine — il loro fine è assicurare all'uomo la felicità e la vita buona — e ciò vale per l'individuo come per la società — posizione del quesito p. 19-25

PARTE SECONDA.

CAPITOLO PRIMO.

L'USO DEI BENI PER ORDINE ALL'INDIVIDUO.

§ I. *Principii dell'uso dei beni pel necessario alla vita.*

L'uomo usa dei beni per vivere — L'uomo deve produrre quanto consuma, col lavoro — il lavoro nello stato d'innocenza

e nello stato attuale — suo scopo — lavoro materiale e lavoro intellettuale — l'obbligo assoluto al lavoro — quest'obbligo non deve degenerare in sollecitudine — il caso dell'estrema necessità — Consumo attuale: per se stesso nessun alimento è illecito — lo diviene soltanto quando si scosta dal retto fine: 1. la sanità corporale, 2. la condizione sociale e la consuetudine, 3. le prescrizioni legali — il risparmio — l'avarizia — la prodigalità . p. 27-39

§ II. *Principii dell'uso dei beni in ordine alla cultura.*

Cultura materiale e cultura dello spirito — criterii regolatori della cultura: la consuetudine e l'affetto dell'operante — l'ornato delle donne — la povertà dei religiosi — la cultura intellettuale p. 39-46

CAPITOLO SECONDO.

L'USO DEI BENI NELLA SOCIETÀ.

§ I. *L'uso dei beni e la famiglia.*

Natura e scopo della famiglia — la proprietà familiare — il lavoro — il salario familiare — doveri dei genitori verso la prole: 1. conservazione, 2. educazione, 3. eredità. p. 46-54

§ II. *L'uso dei beni nella società politica.*

I. *Missione e dovere dello Stato verso l'individuo quanto all'uso dei beni* — Organizzazione dell'ordine sociale — procurare la ricchezza: l'agricoltura, le industrie, il commercio e loro subordinazione — ripartizione della ricchezza — dovere dello Stato di provvedere ai bisognosi — mantenimento dell'ordine sociale — promozione dell'ordine stabilito — ingerenza dello Stato nell'ordine sociale p. 54-65

II. *Diritti dello Stato e doveri degli individui verso il medesimo* — Lo Stato ha il supremo dominio sui beni dei cittadini — suo diritto di percepire le imposte e modo di farlo — esenzione del clero dalle imposte — l'espropriazione per causa di utilità pubblica p. 65-70

III. *Doveri degli individui tra loro.*

a) *Doveri di giustizia*: Il furto — l'usura — il *damnum emergens* — il *lucrum cessans* — il contratto di società — la restituzione. p. 70-78

b) *Doveri di carità*: Base dei doveri di carità e differenza dai doveri di giustizia — l'elemosina p. 78-88

CAPITOLO TERZO.

L'USO DEI BENI VERSO DIO.

§ I. *L'uso dei beni nel culto della legge di natura*: Oblazioni, sacrifici e decime — il tempio. p. 88-96

§ II. *L'uso dei beni nel culto della legge mosaica*: Sacrifici — cose sacre — sacramenti — osservanze religiose. p. 96-100

§ III. *L'uso dei beni nel culto della legge evangelica*: 1. Mantenimento della Chiesa e dei ministri del culto — 2. La povertà religiosa p. 100-111

Conclusione p. 111-115

ERRATA				CORRIGE
pag. 4,	linea	19,	<i>raporto</i>	<i>rapporto</i>
" 5,	nota (3), linea	2,	<i>terminatio</i>	<i>terminatur</i>
" 7,	linea	6,	<i>dell'</i>	<i>dall'</i>
" 11,	"	6,	<i>della</i>	<i>dalla</i>
" 17,	nota (2), "	1,	<i>qui</i>	<i>quod</i>
" 21,	" (4), "	4,	<i>q. 118</i>	<i>q. 188</i>
" 30,	" (1), "	6,	<i>q. 11</i>	<i>q. 91</i>
" 32,	" (3), "	1,	<i>ar. q.</i>	<i>ar. 9</i>
" 35,	" (2), "	3,	<i>q. 49</i>	<i>q. 149</i>
" 36,	" (4), "		<i>q. 42</i>	<i>q. 142</i>
" 40,	" (1),		<i>c. 155</i>	<i>c. 135</i>
" "	linea	29,	<i>hominum</i>	<i>hominis</i>
" 42,	nota (1), "	2,	<i>ar.</i>	<i>ar. 2</i>
" 45,	" "	2,	<i>vestis</i>	<i>vestibus</i>
" "	" (1), "	10,	<i>etiam quam</i>	<i>etiam plus quam</i>
" 46,	" (1),		<i>c. 155</i>	<i>c. 135</i>
" 54,	linea	10,	<i>representino</i>	<i>rappresentino</i>
" "	nota (3), "	1,	<i>quod debet</i>	<i>quod decet</i>
" 63,	" (2) "	2,	<i>causatur</i>	<i>causatum</i>
" "	" " "	3,	<i>regorum aut civitas</i>	<i>regnorum aut civitas</i>
			<i>funditur</i>	<i>funditus</i>
" 73,	linea	23,	<i>representativo</i>	<i>rappresentativo</i>
" 74,	"	24,	<i>dalla</i>	<i>della</i>
" 75,	"	33,	<i>recipit</i>	<i>dat</i>
" 77,	"	9,	<i>vedersi</i>	<i>vendersi</i>
" 78,	nota (6), "	2,	<i>ar. 2</i>	<i>ar. 6</i>
" 79,	" (2), "	2,	<i>inacqualiter nobis</i>	<i>inaequaliter res nobis</i>
" 80,	" (4), "	2,	<i>ar. 4</i>	<i>ar. 3</i>
" 83,	" "	3,	<i>concludere</i>	<i>conchiudere</i>
" "	" "	5,	<i>cognizione</i>	<i>conoscenza</i>
" 86,	linea	27,	<i>conantur</i>	<i>cogantur</i>

